

ПРАВОСЛАВНЫЙ
БЕЛОРУССКО-БАЛКАНСКИЙ СБОРНИК

Материалы международной научной конференции
XVI Чтения памяти митрополита Литовского и
Виленского Иосифа (Семашко, 1798-1868)

ПРАВОСЛАВНЫЙ БЕЛОРУССКО-БАЛКАНСКИЙ СБОРНИК
Материалы международной научной конференции
XVI Чтения памяти митрополита Литовского и
Виленского Иосифа (Семашко, 1798-1868)

РЕДАКТОР

Зоран Милошевич (1959)

РЕЦЕНЗЕНТЫ

Миша Стоядинович, А. Ю Полунов, А. В. Рандин

ИЗДАТЕЛИ:

Институт политических исследований (Белград, Сербия)
Синодальная историческая комиссия
Белорусской Православной Церкви (Минск, Беларусь)
Минская Духовная семинария (Минск, Беларусь)
Минская Духовная академия (Минск, Беларусь)
Центр евразийских исследований Филиала РГСУ в Минске

ДЛЯ ИЗДАТЕЛЯ

Миша Стоядинович

ОРГКОМИТЕТ

А. Романчук, К. Шевченко, Зоран Милошевич

ПЕЧАТЬ

Донат Граф
Белград

ТИРАЖ

100

ISBN 978-86-7419-392-1

DOI: https://doi.org/10.18485/ips_ps_bel_balk.2024

ПРАВОСЛАВНЫЙ БЕЛОРУССКО-БАЛКАНСКИЙ СБОРНИК

Материалы международной научной конференции
XVI Чтения памяти митрополита Литовского и
Виленского Иосифа (Семашко, 1798-1868)



БЕЛГРАД – ЖИРОВИЧИ – МИНСК
2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Миронович А.В., ДВА ЖИЗНЕННЫХ ПУТИ: ИОСАФАТ КУНЦЕВИЧ И АФНАСИЙ ФИЛИППОВИЧ, ИГУМЕН БРЕСТСКИЙ.....	9
Уршуля Павлучук, МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО НИКОЛАЯ В МЕЛЬЦАХ НА ПОЛЕСЬЕ (1918-1939).....	21
Комзолова Анна Альфредисовна, МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ШКОЛЫ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ (1850–1860-Е ГГ.).....	35
Александр Романчук, протоиерей, СОСТОЯНИЕ УНИАТСКОЙ ПАСТВЫ КАК ПРЕДПОСЫЛКА УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В РОССИИ В 1839 ГОДУ	49
А. С. Хотеев, СТУДЕНЧЕСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ ИОСИФА СЕМАШКО: ОСОБЕННОСТИ ИЗЛОЖЕНИЯ И КЛЮЧЕВЫЕ ИДЕИ	61
В.А.Теплова, ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА БЕЛОРУССКИХ ИСТОРИКОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.	87
Гавриленков Алексей Федорович, СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ССЫЛЬНОГО ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОГО (УНИАТСКОГО) СВЯЩЕННИКА В СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ 30-60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА	101
Петрушко В.И., КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХАТ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ И ПОЛЬШИ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА.....	109
Александр Гронский, ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА РУСЬЮ В ОТРАЖЕНИИ БЕЛОРУССКИХ ШКОЛЬНЫХ УЧЕБНИКОВ ПО ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ (1993 – 2023 ГГ.).....	121

Казак Олег Геннадьевич, РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКОЙ БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ	149
Зоран Милошевич, ФАНАР И СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ	163
Филимонова Анна Игоревна, АЛОЙЗИЕ СТЕПИНАЦ: КАТОЛИЧЕСКАЯ АКЦИЯ И НЕЗАВИСИМОЕ ГОСУДАРСТВО ХОРВАТИЯ	185
Шевченко Кирилл, «МЕЧ И ОГОНЬ, ТЮРЬМА И ИЗГНАНИЕ...» «Далматинская уния» как инструмент этноконфессиональной политики Австрии в XIX веке.....	215
Бочарова Ольга Станиславовна, Кремич Наталия, CRIME OF CRIMES. КУЛЬТУРНЫЙ ГЕНОЦИД КОСОВО И МЕТОХИИ	225

Преосвященные владыки, всечестные отцы, братья и сестры!

В этом году научные Чтения, посвященные памяти митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко), проходят на фоне нескольких знаменательных дат, связанных с памятью Преподобной Евфросинии Полоцкой (+1173), Святого благоверного князя Александра Невского (+1263) и Преподобномученика Афанасия Брестского (+1648).

Господь Иисус Христос, предвозвещая о Дне Своего славного пришествия, предупредил, что прежде надлежит Ему «много пострадать и быть отвержену родом сим» (Лк.17:25). Здесь под «родом сим», по словам святителя Феофана Затворника, подразумеваются те, кто гонит Христа и Его последователей. Следует отметить, что «родом сим» в Священном Писании именуется также те, кто идет за Спасителем. Это «род, ищущих Господа» (Пс.23:6), который до скончания мира «не прейдет» (Мф.24:34). Таким образом, Священное Писание свидетельствует о двух родах людей: тех, которые исполняют Евангельские Заповеди и тех, которые их ненавидят. Так было во времена Христа Спасителя и Его апостолов, так было и на протяжении всей истории Церкви.

Не исключением являются и времена благоверного князя Александра Невского, когда иноверцы и язычники уничтожали православных за то, что они верят в Троидного Бога. Благоверный князь держался правды Божией, как он и говорил: «Не в силе Бог, а в правде». По словам доктора богословия иеромонаха Кирилла (Зинковского), в данных словах Александра Невского «отразились лучшие качества нашего святого предка: мужество, мудрость и кроткая простота. Эти добродетели святого князя стали живой силой, оградившей Отчизну от многочисленных врагов». Благоверный князь защитил свой народ от злого рода, истреблявшего Истинную Церковь. И через это он достиг святости, и, прославляя его жизнь, мы призываем его в своих молитвах.

Вся история православной Церкви на Белорусских землях тоже свидетельствует, что был род, ищущих Господа, и были те, кто истреблял истину. Особенно ярко это проявилось во время Брестской церковной унии. Одни, вместе с владыкой Иосифом, стояли в правде Божией и, подобно благоверному князю Александру,

защищали Истину. Другие, называвшие себя христианами, уводили людей из Истинной Церкви путем обмана, искажая веру и правду Божию. Но Господь, Который «есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6), подал великую благодатную силу и помог Своим последователям защитить православную веру.

Вспоминая жизнь этих двух угодников Божиих, а также всех Белорусских святых, всех, кто стоял за правду Божию, мы просим их святых молитв, чтобы Международная Научная Конференция, посвященная памяти митрополита Литовского и Виленского Иосифа, принесла нам душевную пользу, помогла утвердиться в истине Христовой и быть «родом, ищущим Господа» (Пс.23:6). Аминь!

Протоиерей Виктор Василевич,
ректор Минской духовной семинарии, кандидат богословия

Миронович А.В.

*доктор исторических наук, профессор,
Белостоцкий университет, г. Белосток
(Польша, Белосток)*

ДВА ЖИЗНЕННЫХ ПУТИ: ИОСАФАТ КУНЦЕВИЧ И АФАНАСИЙ ФИЛИППОВИЧ, ИГУМЕН БРЕСТСКИЙ

Резюме

В статье анализируется деятельность двух главных представителей церковной жизни Западной Руси в XVII веке – Афанасия Брестского и Иосафата Кунцевича. Бескомпромиссная позиция епископа Кунцевича в процессе внедрения унии в православных областях сделала его деятельность предметом критики среди евангелистов, казаков и даже католиков. В виленский период архимандрит Иосафат, используя свои ораторские способности, способствовал обращению в унию большого числа православных христиан. Будучи епископом Полоцким, при широкой поддержке светской и духовной власти он часто прибегал к силовым методам и хотел сделать унию доминирующей конфессией в своей епархии. Деятельность Афанасия Брестского носила иной характер. Будучи хранителем Православия в Западной Руси, он вверил себя Божией Матери и Ее Купятицкой иконе. Он считал, что унию следует упразднить, однако его позиция не нашла поддержки среди иерархии. Память о его мученической кончине в 1648 г. и преданности Церкви и вере предков была жива и в последующие столетия. Святой Афанасий с момента основания Люблинско-Холмской епархии

был ее покровителем. Что касается И. Кунцевича, то православными он воспринимается как их гонитель и отступник от «греческой веры». Его культ не объединяет, а разделяет христиан.

Ключевые слова: *Православная Церковь, уния, Афанасий Брестский, Иосифат Кунцевич*

1. Происхождение

Афанасий Филипович родился около 1595 года в православной семье. Его отец был ремесленником¹. Йозафат Кунцевич родился около 1580 года в семье православных горожан Гавриила и Марины Кунчич-Кунцевич из Владимира Волынского. Его отец был торговцем зерном².

2. Образование

Афанасий Филипович посещал братскую школу при монастыре Св. Духа в Вильнюсе. Монах прекрасно владел польским, латынью, греческим и церковнославянским языками³. Во время пребывания в Вильнюсе Афанасий посещал занятия везуитском коллегииуме⁴. Свои знания он использовал, работая в домах православной и католической шляхты в качестве воспитателя и учителя. С 1620 года в качестве наставника пребывал при дворе канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапегы⁵.

Ян Кунцевич окончил приходскую школу во Владимире Волынском при соборе Успения Богородицы⁶. Здесь преподавали церковнославянский и русский языки, чтение и церковное пение. Юноша поехал в Вильнюс с другом отца, Яцентием Поповичем, у

¹ Makary, *Wspomnienie św. Męczennika Atanazego Brzeskiego*, „Synaksarion. Żywoty Świętych Cerkwi prawosławnej spisane na Świętej. Górze Atos”, wrzesień, Hajnówka 2021, с. 79.

² T. Żychiewicz, *Jozafat Kunczewicz*, Kraków 1986, с. 8; *Kunczewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. XVI, Wrocław 1971, с. 181-182.

³ A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.*, Białystok 2008, с. 38-39.

⁴ A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, „Studia Podlaskie”, nr 11 (2003), с. 7-9; M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019, с. 132.

⁵ А. Маркевич, *Афанасий Филипович игумен брестский ист-биоог очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, нр 22, с. 373.

⁶ *Kunczewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. XVI, с. 181-182.

которого он должен был пройти обучение, на купца. Кунцевич не интересовался торговлей. Юноша поступил в православную братскую школу, отлично учился и был замечен виленскими иезуитами. Он принял предложенную ими материальную помощь⁷. С 1601 года учился в униатской школе при Свято-Троицком монастыре, где преподавал, в частности, Аркудий Греческий⁸. Некоторые исследователи предполагают, что он учился у иезуитов в Вильнюсской академии⁹. Кунцевич свободно говорил по-польски, но не знал греческого и латыни, поэтому не мог посещать курс богословия, который был на латыни.

3. Пути духовного развития

В 1627 году Афанасий принял монашеский постриг от игумена монастыря Св. Духа в Вильнюсе Юзефа Бобриковича¹⁰. Своё послушание он завершил в монастыре в Кутеине, а затем остался в монастыре в Межигоре¹¹. В 1632 году в Вильнюсе Афанасий был рукоположен в сан иеромонаха и назначен наместником монастыря в селе Дубой под Пинском. В 1636 году монастырь был передан иезуитам. Православные монахи отправились в Купятицкий монастырь¹². Будучи игуменом общины, Афанасий способствовал возрождению культа иконы Купятицкой Божией Матери, отремонтировал церковь на средства, полученные в Москве в 1638 году¹³.

В 1640 году Афанасий был назначен игуменом монастыря Св. Симеона Столпника в Бресте¹⁴. В 1641 году игумен монастыря

⁷ M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, с. 132.

⁸ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, с. 31.

⁹ *Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, „Polski Słownik Biograficzny”, т. XVI, с. 181-182.

¹⁰ А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, nr 22, с. 374; И. Г. Мороз, *Афанасий*, „Православная Энциклопедия”, т. 3, Москва 2009, с. 704-705.

¹¹ „Литовские Епархиальные Ведомости”, 1863, nr 24, с. 927; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, nr 22, с. 374.

¹² А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, nr 22, с. 374; А. Vobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, с. 9.

¹³ А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, nr 22, с. 372-374; И. Г. Мороз, *Афанасий*, „Православная Энциклопедия”, т. 3, Москва 2009, с. 704-705.

¹⁴ „Литовские Епархиальные Ведомости”, 1863, nr 24, с. 929.

получил от короля Владислава IV подтверждение прав, полученных православными жителями Бреста от Сигизмунда III. В том же году Афанасий ходатайствовал о подтверждении привилегии для братства, действующего при храме Рождества Пресвятой Богородицы, но эти усилия не увенчались успехом. Мы узнали об этом из *Дневника* игумена Афанасия Филиповича¹⁵. В *Дневник* игумена были внесены следующие братские документы: указ от 26 октября 1591 года Мелетия Хребтовича, епископа Владимирского и Брестского, об учреждении церковного братства в Бресте; привилегия, представленная братству королем Сигизмундом III в 1592 году; проект указа о Брестском братстве от 13 октября 1641 г.¹⁶

Игумен монастыря св. Симеона Столпника во второй раз приехал в Варшаву на сейм в 1643 году. Во время дебатов Афанасий призывал участников сейма уважать православную религию и прекратить преследовать ее, угрожая Судом Божиим¹⁷. Присутствовавшие на сейме православные иерархи были заняты личными делами. Афанасий упомянул о присутствии архимандрита Леонтия Шичика, Сильвестра Коссова, епископа Мстиславского, и Сильвестра Гулевича, епископа Перемышльского¹⁸. Иерархи, опасаясь антиуниатских выступлений игумена, заключили его под стражу. Афанасию удалось вырваться из-под стражи и, притворившись юродивым во Христе, выступить против унии. Опасаясь конфликта с монархом, православные иерархи судили Афанасия в монастыре и лишили его сана игумена. Суд митрополичьей консистории в Киеве под председательством митрополита Петра Могилы снял с Афанасия обвинения и восстановил его в сане игумена Брестского монастыря в Бресте¹⁹.

¹⁵ *Диариум Берестейского игумена Афанасия Филиповича, 1646 г.*, „Русская Историческая Библиотека”, т. IV, кн. 1, с. 73-76; M. Mironowicz, *Bractwo prawoslawne w Brześciu i jego szkola w XVI-XVIII w.*, [в:] *Традиции духовной и материальной культуры пограничья. Сборник материалов международной научной конференции*, Brześć 2017, с. 10.

¹⁶ *Диариум Берестейского игумена Афанасия Филиповича, 1646 г.*, с. 64-76 M. Mironowicz., *Bractwo prawoslawne w Brześciu i jego szkola w XVI-XVIII w.*, с. 11.

¹⁷ „Литовские Епархиальные Ведомости”, 1863, № 24, с. 931; А. Маркевич, *Афанасий Филипович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, № 22, с. 376-377.

¹⁸ А. Маркевич, *Афанасий Филипович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, № 22 с. 374; *Диариум Берестейского игумена Афанасия Филиповича, 1646 г.*, с. 88-89.

¹⁹ „Литовские Епархиальные Ведомости”, 1863, № 24, с. 932; А. Маркевич, *Афанасий Филипович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879, № 22, с. 378.

Афанасий не прекращал борьбу против унии. В 1645 году его снова арестовали, на этот раз по подозрению в государственной измене. В тюрьме он, среди прочего, написал прошение, адресованное королю Владиславу IV²⁰. В своё письмо он включил историю заключения Брестской унии, потребовал ее отмены, предложил роспуск ордена иезуитов, просил у пяти восточных патриархов молитв о спасении души короля и рекомендовал королю жениться на царской дочери²¹. После непродолжительного пребывания под стражей игумена Афанасия по решению монарха перевели обратно в Киево-Печерскую лавру. После смерти митрополита Петра Могилы монах вернулся в Брест и служил игуменом монастыря св. Симеона Столпника²².

В 1604 году, после смерти отца, Ян Кунцевич постригся в униатском монастыре Святой Троицы в Вильнюсе с именем Иосафат. Вскоре он был рукоположен в сан диакона, а в 1609 году - в священника²³. В 1614 году он стал архимандритом Свято-Троицкого монастыря в Вильнюсе²⁴. Как ревностный униат, он принимал участие в полемике с православными. Кунцевич был наделен даром слова. Его пламенные проповеди и участие в богословских диспутах побудили многих православных христиан перейти в унию²⁵. Недаром православные, которые собрались в монастыре св. Духа, называли его «душехватом»²⁶.

В виленский период архимандрит Иосафат и монахи униатского монастыря Святой Троицы напали на монастырь св. Духа²⁷. Это произошло в 1615 году. Фанатики-униаты подали в суд и потребовали вернуть имущество, принадлежавшее православному братству. Кунцевич способствовал организации василианского послушничества в монастыре в Битени и организации униатской монашеской жизни в монастыре в Жировицах²⁸, бывшем православном

²⁰ „Вольинские Епархиальные Ведомости”, 1868, № 31, с. 1055.

²¹ А. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, с. 10.

²² А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1880, № 23, с. 33-36; И. Г. Мороз, *Афанасий*, „Православная Энциклопедия”, т. 3, Москва 2009, с. 704-705.

²³ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, с. 31, 46.

²⁴ *Kunciewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, „Polski Słownik Biograficzny”, т. XVI, с. 181-182.

²⁵ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, с. 49.

²⁶ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, с. 49.

²⁷ *Описание документов...*, № 382, с. 155-156.

²⁸ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, с. 54-55.

монастыре, захваченном униатами в 1613 году²⁹. Летом 1617 года Иосафат был назначен митрополитом Иосифом Веляминовым Рутским, адьюнктом Полоцкой Архиепископии с правом управления епархией. Рукоположен во епископа 12 ноября 1618 года в Вильнюсе³⁰.

В городах Полоцкой архиепископии господствовало православие, аналогичная ситуация царила и в частных имениях³¹. Чтобы распространить унию, епископ сосредоточился на захвате религиозных зданий в городах, которые он посетил. Чтобы заставить жителей Полоцка посещать богослужения униатов, Кунцевич отобрал все православные храмы³². Пятнадцать православных храмов, действовавших в городе в XVI веке, было захвачено униатами. В Витебске и Орше православные пытались протестовать, когда храмы отбирали униаты. Наибольшее сопротивление епископ Иосафат встретил в Могилеве, где для него были закрыты городские ворота. По решению ассessorного суда все православные храмы, в том числе и Братский монастырь Преображения Господня, перешли во владение униатов³³.

За несколько месяцев Иосафату Кунцевичу удалось превратить большинство православных храмов в крупнейших городах своей епархии в униатские церкви. Однако значительную часть этих объектов пришлось закрыть из-за недостаточного количества верующих или нехватки священников. Религиозная ситуация изменилась после возобновления православной Белорусской епархии в 1620 году. В Витебске горожане и дворянство признали власть православного епископа Мелетия Смотрицкого, а жители Полоцка, Могилёва и других городов восстали против Кунцевича. Кунцевич захватывал храмы, принадлежавшие последователям «греческой веры», используя все доступные ему легальные и нелегальные средства. В письме от 12 марта 1622 года Лев Сапега

²⁹ A. Mironowicz, *Z dziejów Żyrowickiego sanktuarium*, vol. I: *Lata 1470-1618*, Białystok 2021, s. 91-93.

³⁰ T. Zychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, s. 71-72.

³¹ T. Kempa, *Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej?*, [w:] *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, Lublin 2005, s. 99.

³² T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 22, Białystok 2004, s. 16.

³³ *Археологический сборник Документов*, Вильна 1867, т. II, nr. 30, с. 31-34; M. Mironowicz, *Działalność szkoły brackiej w Mohylewie od II połowy XVI wieku do XVIII wieku*, „EΛ-ΠΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, t. XIX, 2017 s. 53.

предостерегал униатского епископа от применения жестоких мер против православных, обвинял Кунцевича в нехристианском отношении, изнасилованиях и грабежах³⁴.

Бескомпромиссная позиция епископа в процессе внедрения унии в областях, населенных православными христианами, сделала его деятельность предметом критики среди евангелистов, казаков и даже католиков³⁵.

4. Отношения между духовной и светской властью

Афанасий Филиппович мог рассчитывать на поддержку митрополита Петра Могилы³⁶ и епископа Йосифа Тукальского³⁷. Остальные православные архиереи и православное духовенство не поняли его деятельности и испугались непримиримой позиции Брестского архимандрита³⁸. Иосафат Кунцевич пользовался поддержкой светских и духовных властей, дворянства католического и униатского вероисповедания.

5. Трагическая смерть

В 1648 году вспыхнуло восстание Богдана Хмельницкого. Афанасий был арестован по обвинению в помощи казакам. И хотя вина не была доказана, его всё же обвинили в действиях против государства. Он до конца своей жизни защищал православие и осуждал унию. Казнен под Брестом 5 сентября 1648 года³⁹.

12 ноября 1623 года Кунцевич посетил Витебск, чтобы воспрепятствовать участию православных в литургии. Православный священник Илия (по приказу униатского архиепископа) был заперт в своем имении, в сарае за городом, превращенном в храм. Разъяренная толпа, несмотря на освобождение заключенного священника, ворвалась в резиденцию Кунцевича, вытащила униатского архиепископа наружу и бросила его в Двину. Тело Кунцевича было

³⁴ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kunczewicz*, Kalwaria Zebrzydowska 1986, с. 168.

³⁵ T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, с. 23.

³⁶ И. Г. Мороз, *Афанасий*, с. 705.

³⁷ A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVI-XVIII w.*, Białystok 2011, с. 101.-102.

³⁸ *Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, „Русская историческая библиотека”, т. IV, Санкт-Петербург 1878, с. 89.

³⁹ A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, с. 10.

извлечено из реки через шесть дней и перенесено в кафедральный собор в Полоцке⁴⁰.

6. Заявление о мученичестве

С древнейших времен мученик автоматически причислялся к лику святых. Первоначально мучеников почитали на местах. Чудеса, совершенные по заступничеству мученика, распространяли культ на всю Церковь.

В случае с Афанасием Брестским монахи из монастыря св. Симеона Столпника в мае 1649 года нашли не разложившееся тело мученика и перенесли его сначала в монастырь Рождества Пресвятой Богородицы в Бресте, а затем в монастырь св. Симеона Столпника. Культ Святого Афанасия возник вскоре после его мученической кончины и распространился на территорию Великого княжества Литовского. В 1667 году мощи мученика были открыты в Бресте. Митрополит Иосиф Тукальский, который, после того как архимандрит Лещинский предложил канонизировать Афанасия, подтвердил чудотворное влияние его мощей. В память об этом событии было написано житие мученика⁴¹.

В 1815 году в монастыре св. Симеона Столпника вспыхнул пожар. Останки мощей, извлеченных из пожара, были доступны верующим Брестского монастыря до 1893 года. Затем их перенесли в первый храм св. Афанасия Брестского в Борисоглебском монастыре в Гродно. Год спустя часть мощей была перенесена в монастырь в Лесне, действующий в настоящее время в Провемонте, Франция⁴². Оттуда, в 1995 году, частицы мученика были перенесены в главный храм монастыря Св. Симеона, церковь Св. Афанасия (воздвигнута на месте мученической кончины мученика) и св. Николая в Бресте⁴³.

Мученик был канонизирован митрополитом Иосифом Тукальским 20 июля 1667 года во время открытия его могилы⁴⁴. В литературе упоминаются и 1658-1666 годы, когда могла произойти

⁴⁰ T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, с. 103-104.

⁴¹ И. Г. Мороз, *Афанасий*, с. 705; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, с. 213.

⁴² A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, с. 10.

⁴³ С. Асіноўскі, *Такія розныя аднолькавыя лёсы*, „Беларуская мінуўшчына”, № 3, 1997, с. 31-37.

⁴⁴ A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, с. 11.

канонизация⁴⁵. Евгений Голубинский причисляет Афанасия Брестского к лику святых Киевской земли, предполагая, что его канонизация произошла в XIX веке⁴⁶. В 1984 году канонизация мученика Афанасия Брестского была подтверждена включением его имени Московским Патриархом Пименом в состав Собора Святых Земли Белорусской⁴⁷. Память святого Афанасия почитают 5 сентября и 20 июля.

Тело Иосафата Кунцевича, восстановленное после шести дней пребывания в воде, осталось неизменным. До 1653 года оно хранилось в соборе св. Софий в Полоцке⁴⁸.

Во время польско-московской войны оно было спрятано в монастыре в Жировицах, в замке Радзивиллов, а потом в василианском монастыре в Бяла-Подляске. В 1864 году, после роспуска василиан в городе гроб с телом мученика был перенесен в подвал монастыря и захоронен. Вход в подвал был замурован. Лишь в 1916 году тело Кунцевича было найдено и доставлено в Вену, а затем в Рим, где оно было похоронено в базилике св. Петра в Ватикане⁴⁹.

В 1642 году папа Урбан VIII беатифицировал Иосафата Кунцевича, завершив процесс, начавшийся через год после убийства. 29 ноября того года церемония беатификации прошла в Троицкой церкви в Вильнюсе в присутствии «короля Владислава IV, его жены и всего двора»⁵⁰. В 1867 году папа Пий IX канонизировал его. Таким образом, Иосафат Кунцевич был провозглашен святым всей католической церкви, первым в истории выходцем из униатской церкви⁵¹. День памяти - 12 ноября.

7. Место двух мучеников в жизни Православной и Католической Церкви.

Много общего мы находим в житиях святых Афанасия Брестского и Иосафата Кунцевича. Оба были образованы, оба ревностно служили своей церкви, оба претерпели мученическую смерть, оба были воздвигнуты к алтарям. Персонажи разнятся методами

⁴⁵ „Вялікае княства Літоўскае Энцыклапедыя”, т. 1, Мінск 2005, с. 267.

⁴⁶ Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903, с. 217-218.

⁴⁷ И. Г. Мороз, *Афанасий*, с. 706.

⁴⁸ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, с. 103-104, 108.

⁴⁹ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, с. 116-117.

⁵⁰ *Pamiętniki Albrychta Stanisława X. Radziwiłła Kanclerza W. Litewskiego*, т. 2, Poznań 1839, с. 114.

⁵¹ Т. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, с. 107.

выполнения своей миссии. В виленский период архимандрит Иосафат, используя свои ораторские способности, способствовал обращению в унию большого числа православных христиан. Будучи епископом Полоцким, при широкой поддержке светской и духовной власти он часто прибегал к силовым методам и хотел сделать унию доминирующей конфессией в своей епархии.

Деятельность Афанасия Брестского носила иной характер. Он вверил себя Божией Матери и Ее Купятицкой иконе. Он выразил мнение, что унию следует упразднить. Его позиция не нашла поддержки среди иерархии. Исключением были митрополиты Петр Могила и Иосиф Нелюбович Тукальский. Память о его мученической кончине и преданности Церкви и вере предков была жива и в последующие столетия. Святой Афанасий с момента основания Люблинско-Холмской епархии был ее покровителем. В Бяла-Подляске, в нижней части храма Кирилла и Мефодия, находится икона св. Афанасия с частицей мошей. В 1999 году в Яблочинском монастыре был освящен трапезный храм в честь мученика.

Храмы св. Афанасия Брестского находятся в Беларуси: в Гродно, Слониме, Витебске, Минске, Яечковичах. Православные братства в Люблине и Белостоке действуют под покровительством св. Афанасия. **Святой мученик Афанасий Брестский был и останется образцом для православных, защитником прав Церкви, защитником православных жителей Беларуси, Литвы и Польши.**

Храмы в честь Иосафата Кунцевича расположены в Россонах под Витебском, Владимире-Волынском, Сопочкине под Гродно. В Польше в Варшаве, Люблине, Рейовеце, Коморуве. На Западной Украине с 2000 года действует Священническое Братство Святого Иосафата Кунцевича - международное собрание католических священников-традиционалистов и семинаристов византийского обряда. **Для православных Иосафат Кунцевич воспринимается как их гонитель, отступник от «греческой веры», культ которого не объединяет, а разделяет христиан.**

Литература

- Археографический Сборник Документов*, Вильна 1867, т. II, нр. 30.
- Асіноўскі С., *Такія розныя аднолькавыя лёсы*, „Беларуская мінуўшчына”, № 3, 1997.
- „Вялікае княства Літоўскае Энцыклапедыя”, т. 1, Мінск 2005.
- Голубинский Е., *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903.
- Диариум Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, „Русская историческая библиотека”, т. IV, Санкт-Петербург 1878, с. 89.
- „Литовские Епархиальные Ведомости”, 1863, нр 24.
- Маркевич А., *Афаасий Филиппович игумен брестский историко-биографический очерк*, „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, 1879.
- Мороз И. Г., *Афанасий*, „Православная Энциклопедия”, т. 3, Москва 2009.
- Bobryk A., *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, Siedlce 2003.
- Bobryk A., *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, „Studia Podlaskie”, nr 11 (2003).
- Charkiewicz J., *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego*, „Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Przewosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, R. XIII(XXIV), z. 23-24 (36-37), 2011.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Kempa T., *Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej?*, [w:] *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, Lublin 2005.
- Kempa T., *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 22, Białystok 2004.
- Kuncewicz (Kunczyc) Jan Jozafat*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. XVI, Wrocław 1971.

Makary, hierom., *Wspomnienie św. Męczennika Atanazego Brzeskiego*, „Synaksarion. Żywoty Świętych Cerkwi prawosławnej spisane na Świętej Górze Atos”, wrzesień, Hajnówka 2021.

Malesza A., *Jozafat Kuncewicz – ofiara nietolerancji religijnej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, Warszawa 1990.

Mironowicz A., *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.*, Białystok 2008.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

Mironowicz A., *Z dziejów Żyrowickiego sanktuarium.*, vol. I: *Lata 1470-1618*, Białystok 2022

Mironowicz M., *Bractwo prawosławne w Brześciu i jego szkoła w XVI-XVIII w.*, [в:] *Традиции духовной и материальной культуры пограничья. Сборник материалов международной научной конференции*, Brześć 2017.

Mironowicz M., *Działalność szkoły brackiej w Mohylewie od II połowy XVI wieku do XVIII wieku*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, t. XIX, 2017.

Mironowicz M., *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019.

Pamiętniki Albrychta Stanisława X. Radziwiłła Kanclerza W. Litewskiego, t. 2, Poznań 1839.

Żychiewicz T., *Jozafat Kuncewicz*, Kraków 1986.

Уршуля Павлучук

*доктор исторических наук,
профессор, Университет в Белостоке
(Польша, Белосток)*

МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО НИКОЛАЯ В МЕЛЬЦАХ НА ПОЛЕСЬЕ (1918-1939)

Резюме

В статье анализируется история Мелецкого монастыря, который являлся одним из наиболее важных православных религиозных центров Полесья. Будучи единственным действующим в полесско-пинской епархии в рамках межвоенной Речи Посполитой в 1918-1939 годах, при соответствующим управлении и непосредственным наблюдением полесского епископа, этот монастырь обладал шансами на развитие, о чем свидетельствуют многочисленные ремонты монастырских зданий и стремление к развитию монастырского хозяйства, а также и планы открытия приюта. Начало Второй Мировой Войны и связанные с ней потрясения лишили Мелецкий монастырь шансов на дальнейшее развитие монашеской жизни. В результате на многие десятилетия монашеская жизнь была прервана. Однако в 1990-е гг. в Мелецком монастыре вновь возрождается монашеская жизнь

Ключевые слова: *Мелецкий монастырь, Православная Церковь, Полесье, Вторая Речь Посполитая*

Восстанавливающаяся после Первой Мировой Войны в пределах Второй Речи Посполитой Православная Церковь стояла перед многочисленными проблемами. Урегулирование юридических

отношений с государством, многолетние судебные процессы относительно возвращения конфискованного имущества, в том числе вследствие ревиндикации, не прекращающийся в течение многих лет организационный хаос, а также принятие внутреннего статута, признанного государством только в 1938 г. – все это делало невозможным нормальное развитие всех сфер церковной жизни, в том числе и монастырской.

Следует подчеркнуть, что с одной стороны достаточно нестабильная ситуация в границах польского государства православной Церкви, которая часто трактовалась исключительно как наследница традиции Российской Империи, с другой стороны многовековые традиции сосуществования и созидания Речи Посполитой многих вероисповеданий и народов, уходящие во времена династии Ягеллонов, позволили Православной Церкви постепенно и последовательно возрождаться в границах также возрождающейся Второй Речи Посполитой.

Согласно традиции мелецкий монастырь был основан в XV в. монахами вердиковского монастыря на одном из островов реки Турда¹. В первой половине XVI, около 1540 г, в месте, где находилась действующая деревянная церковь, владимирский староста и маршал вольнский, Феодор Андрей Сангушко, построил каменный храм свт. Николая Чудотворца, который сохранился до межвоенного периода в XX в.²

Потомки Сангушки в фундаторском акте от 23 мая 1542 г. передали монастырю много земли, лесов и озёр.³ В 1707-1839 гг. монастырь находился в руках базилиан. Монастырскими имениями пользовался униатский львовский епископ Леон Щептицкий⁴. От униатов сохранился до межвоенного периода прилегающий к церкви каменный двухэтажный братский корпус, построенный в начале XIX в. и каменный двухэтажный дом настоятеля монастыря, построенный в 1833-1834 гг. при архимандрите Варлааме

¹ Державный Архив Тернопильской Области в Тернополе [далее: ДАТО], ф. 258, оп. 3, № 523, л. 3, 4. Ведомости мелецкого монастыря за 1927 г., составленные наместником иеромонахом Иосифом.

² Там же.

³ J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku*, Warszawa 1895, с. 431; Археографический сборник Документов относящихся к истории Северо-Западного Края, т. IV, Вильна, с. 313-314. Более подробно о истории мелецкого монастыря см: архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь*, Рівне 2003, с. 1-31.

⁴ *Православные русские обители, Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне*, Санкт-Петербург 1994 г., с. 548, 549.

Яскульском⁵. В межвоенный период в монастыре был также одноэтажный деревянный дом и каменное одноэтажное хозяйственное здание. Оба здания были построены в начале XIX в. так же, как и храм св. Онуфрия, построенный в неороманском стиле на кладбище в Мельцах, которое находилось на расстоянии одного километра на юг от монастыря⁶. В 1855 г. была построена в византийском стиле третья монастырская церковь, находящаяся в братском корпусе, первоначально освященная в честь св. Александра Невского, а затем в честь Преображения Господня.⁷ Перед Первой Мировой Войной монастырский комплекс был расширен и обновлен. Был отремонтирован дом архимандрита, находящийся на юго-запад от церкви свт. Николая, увеличена церковь св. Онуфрия, путем расширения апсиды и центральной части корпуса. С западной стороны церкви свт. Николая в 1901-1902 гг. на плане квадрата была построена каменная колокольня в греческом стиле⁸. До Первой Мировой Войны монастырю принадлежало 400 га. земли, собственное озеро и лес. Кроме того, обитель принадлежала к первому классу монастырей с содержанием 4 085 рублей⁹. Во время войны имущество монастыря было разорено. Половина построек требовала генерального ремонта, а храмы – профессиональной ренновации. Вернувшиеся в 1921 г. с беженства монахи столкнулись с изменившимся состоянием земельных владений монастыря¹⁰. В 1921 г. на основании закона от 17 декабря 1920 г. государством были приняты в собственность земли, принадлежащие мелецкому монастырю. Из 320 га., которые ранее были в собственности монастыря, после войны осталось только 36 га.: 5 га. жилой площади, 17 га. посевной площади, 8 га. сенокосов, 6 га. необрабатываемой земли¹¹. Тяжелое материальное состояние монастыря и отсутствие перспектив

⁵ ДАТО, ф. 258, оп. 3, № 523, л. 3, 4.

⁶ Там же.

⁷ Там же; Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie [далее: ПАМ], sygn. 938. Материальное положение мелецкого монастыря на январь 1929 г.

⁸ Там же.

⁹ *Ведомость о мужских и женских монастырях и общинах за 1915 г.*, Петроград 1915 г., с. 2, 3; В. Дятлов, *Монастыри Украинской Православной Церкви: справочник-путеводитель*, Киев 1997 г., с. 44, 45.

¹⁰ Насельники мелецкого монастыря эвакуировались в августе 1915 г. в город Изюм Харьковской Губернии, забирая с собой часть необходимого движимого имущества. Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь...*, с. 30.

¹¹ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [далее: ААН, МWRiOP], sygn.. 1232, к. 32, 33. Письмо митр. Дионисия в МРИ-ОП и в МРР от 5 июля 1925 г.

на улучшение ситуации вследствие потери земельного имущества, были причиной обращения высшей церковной власти к руководству государства. Митрополит Дионисий подчеркнул, что конфискация земли была осуществлена местными органами власти без уведомления епархиальной власти, что сделало невозможной защиту интересов монастыря¹². Кроме того, митрополит обозначил, что оставшаяся монастырю земля не в состоянии обеспечить проживание 30-ти штатным насельникам, непосредственным источником содержания которых была именно земля. Митрополит предложил оставить мелецкому монастырю как минимум 50 га. земли из бывших монастырских владений¹³. Вмешательство митрополита привело к признанию государственной администрацией в Ковле 50 га. земли монастырскими владениями¹⁴. Согласно данным Окружного Земского Управления в Луцке, мелецкий монастырь обладал 54,4 га. сельскохозяйственной земли, в том числе и жилой площади, а также озеро площадью 120 га.¹⁵ Данные, представленные настоятелем монастыря от 1929 г. указывают, что монастырю принадлежало 50 га. 1100 сажней земли (5 га. жилой площади, 1 га., 1100 сажней на кладбище, 21 га. для посевов, 17 га. сенокосов, 6 га. необрабатываемой земли). Окончательно обеспечение мелецкого монастыря землей весь межвоенный период не было определено. Министерство Религиозных Исповеданий и Публичного Просвещения в письме в МРР от 7 апреля 1925 г. предполагало оставление за монастырем 180 га. земли, что, однако, не было осуществлено.

Мелецкий монастырь был в числе 20-ти обителей (в 1938 г. их оставалось уже 15), которые были признаны польским государством по согласованию с церковной властью. Монастырь свт. Николая располагался над рекой Турга в ковельском повете¹⁶. Положение монастыря на границе двух епархий, волынской и полесской, имело существенное значение в истории этой обители во Второй Речипосполитой. Первоначально монастырь принадлежал волынской епархии, однако решением Святейшего Синода от 2 февраля 1927 г. и в соответствии с распоряжением Министерства Религиозных

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, к. 36. Письмо волынского воеводы в МРИОП от 26 сентября 1924 г.

¹⁵ Там же, к. 44. Письмо ОУЗ волынскому воеводе от 3 декабря 1928 г.

¹⁶ Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego [далее: SGKP], т. VI, Warszawa 1885, с. 337; U. Pawluczuk, *Monastery wołyńskie. w okresie międzywojennym*, [в:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, ред. А. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, с. 243.

Исповеданий от 19 апреля 1928 г. мелецкий монастырь был включен в состав полесско-пинской епархии¹⁷.

В межвоенный период монастырь не являлся значительным центром монашеской жизни подобным Почаевской Лавре или Свято-Духовскому монастырю в Вильне¹⁸, однако его роль все это время была достаточно существенной, так как весь период принадлежности волынской епархии он был местом духовного воспитания проблематичных и нестойких монахов. После определенного времени духовного восстановления эти монахи возвращались в свои монастыри. Следует, однако, заметить, что пребывание в мелецкой обители проблематичных монахов не благоприятствовало иным сферам монастырской жизни и вызывало недовольство местного населения, которое ожидало духовного назидания, и, также, материальной помощи со стороны монастыря, так как в межвоенный период населения Полесья было одним из самых бедных в Польше. Во время принадлежности монастыря к полесско-пинской епархии, обитель стала резиденцией викарного епископа с планами расширения монастырских построек и усиления роли монастыря в епархии в том числе путем смены его деятельности, создания приюта для местного бедного населения. Монастырь сталкивался с многочисленными иными проблемами, такими как урегулирования земельного имущества, которое продолжалось весь межвоенный период, и события второй фазы процесса ревиндикации, когда Католическая Церковь подал судебный иск о возвращении ему монастыря, подобный, как иски в отношении большинства православных монастырей: почаевского, виленского, жировичского, дерманского, зимненского, корецкого, кременецкого¹⁹.

¹⁷ Областной Государственный Архив в Бресте [далее: ОГАБ], ф. 59, оп. 1, № 1539, л.10; Более подробно об истории полесской епархии в межвоенный период ср: иерод. Василий (Костюк), *История Полесской Епархии (1922-1944)*, Брест 1999 г. Пинско-Полесская епархия существовала в 1922–1939 гг., с 1925 г. была епархией Польской Автокефальной Православной Церкви. Епископами епархии были: Пантелеимон (Рожновский) с 23.10.1920 до 12.06.1922 с титулом епископа пинско-новогрудского; Александр (Иноземцев) с 12.06.1922 до 25.09.1922 с титулом пинско-новогрудского, с 25.09.1922 до 03.06.1928 с титулом епископа пинско-полесского, а с 03.06.1928 до 25.06.1940 с титулом архиепископа полесского. Стоит, также, подчеркнуть, что полесским епископом был Дионисий (Валединский) в 1918 г. до 23.10.1920. Резиденция пинско-полесского епископа находилась в Пинске, в котором во второй половине 30-х гг. XX в. проживало более 35 тыс. жителей.

¹⁸ Ср.: U. A. Pawluczuk, *Ławra Poczajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba*, Białystok 2013; так же, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego*, Białystok 2019; так же, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.

¹⁹ „Духовный Сіяч” № 29, Warszawa 1929, с. 320; там же, № 30, с. 331, 332.

В период принадлежности монастыря к полесской епархии, обитель была резиденцией викарного епископа камень-каширского Антония (Марценки). Могло показаться, что роль монастыря усилилась, однако катастрофическое состояние епархиального бюджета, не говоря уже о монастырских финансах, был причиной определенных шагов Епархиальной Консистории по закрытию викарной кафедры и перенесению еп. Антония в иное место²⁰. Полесский архиепископ, обращаясь с просьбой в Министерство Религиозных Исповеданий о финансовой помощи для мелецкого монастыря, подчеркивал, что: «пребывание епископа требует от монастыря соответствующего епископскому сану содержания, которого монастырь предоставить ему, к сожалению, не в состоянии»²¹. Неоднократно плохое материальное положение монастыря было причиной просьбы монашествующих о перенесении их в другие приходы полесской епархии для пастырского служения, либо о перенесении в монастырь в другой епархии. В одном из писем Духовная Консистория обращает внимание на тяжелое материальное положение монахов: «Пребывает в монастыре в Мельцах 5 лет и получил за все время 5 злотых, чего не хватает на необходимые вещи. Нуждается в деньгах на облачения, так как служит в облачении, в котором был рукоположен пять лет назад. В связи с тяжелой экономической ситуацией просит епископа о перенесении в другой монастырь (...) Братия его увещает, говоря, что ему необходим духовный покой»²². Монахи обращались к полесскому архиепископу с просьбой об оказании финансовой помощи в виде одноразового пособия, как, к примеру, иеромонах Никон (Догода), который получил разрешение на служение в приходе в родной

²⁰ ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 106, 106В. Письмо Духовной Консистории в Пинске митрополиту варшавскому от 12 августа 1932 г.; Епископ Антоний (Марценко) решением Святейшего Синода от 17 ноября 1930 г. был назначен викарным епископом полесской епархии с титулом епископа камень-каширского. В мелецком монастыре пребывал с 22 февраля 1928 г. до 1932 г. с июня 1928 г. до 24 мая 1930 г. был настоятелем мелецкого монастыря. 29 марта 1934 г. возглавил гродненскую епархию, а 19 апреля 1934 г. прибыл в Гродно, сохранил титул викарного епископа камень-каширского. Иерод. Василий (Костюк), *История Полесской Епархии (1922-1944 гг.)*, Брест 1999, с. 21-23; „Воскресное Чтение” № 17, Warszawa 1934, с. 207; U. A. Pawluczuk, *Władcy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej*, „Bielski Hostinec” № 58, 2018, с. 74, 75.

²¹ ААН, МWRiOP, sygn. 1232, к. 52. Письмо от 10 января 1931 г.

²² ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 573, л. 19-21. Письмо Духовной Консистории в Пинске архимандриту Тэфану (Остововскому), настоятелю мелецкого монастыря относительно иерод. Сергия (Василевского) от 29 августа 1936 г. Решением архиепископа иерод. Сергию было разрешено сменить епархию.

холмщине. Помощь не была оказана, так как, согласно резолюции архиепископа, его просьба «не может быть рассмотрена ввиду отсутствия соответствующих средств»²³.

Ввиду бедности и необходимости материальной помощи, насельники монастыря обратились с просьбой к архиепископу о сборе средств со всех приходов полесской епархии в пользу мелецкого монастыря. Монахи предлагали обязать приходы квотой в 1 злотый в месяц в пользу монастыря, а иеромонахов, которые служат на приходах – квотой 10 злотых в месяц, передаваемые на руки настоятеля²⁴. Эта просьба нашла поддержку архиепископа, однако она, скорее всего, не была осуществлена, так как в финансовых отчетах в последующие годы ничего не говорится о доходах по этой статье. Весь междувоенный период доходы монастыря, как правило, были ниже расходов. Доходы монастырь получал прежде всего от обработки земли, которое велось на глинястой почве по трипольной системе²⁵. Живой инвентарь монастыря был достаточно бедный: пара коней, жеребенков, несколько коров, телят и и свиной, немного птицы, в том числе куры, утки и одна пасека с десятью ульями²⁶. Отсутствие возможности эксплуатировать озеро в связи с продолжающимися судебными процессами привело монастырь к полному обеднению²⁷. Как правило годовой доход от земли составлял ок. 1 500 злотых, что обеспечивало только основной вариант для монашествующих²⁸.

Отсутствие достаточного количества земли препятствовало развитию хозяйства. По этой причине монастырь не содержал никаких приютов, примонастырских школ, магазинов или мастерских. Материальное состояние монастыря постоянно ухудшалось. Полесский архиепископ письменно информировал Министерство Религиозных Исповеданий о том, что: «забранные у монастыря земли привели к обеднению имущества и были причиной ухудшения

²³ ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 573, л. 29-30. Письмо от 29 октября 1936 г.

²⁴ Там же, №. 566, л. 78, 78v, 79. Протокол встречи монашествующих с епархиальным миссионером прот. Павлом Калиновичем в Мельцах 26 июня 1932 г.

²⁵ РАМ, sygn. 938. Ведомость монастыря за январь 1929 г.

²⁶ В монастыре были два плуга, 6 повозок, 2 воза, сани, весла, культиватор, мельница для очистки зерна и иные предметы хозяйства. ДАТО, ф. 258, оп. 3, № 523, л. 3, 4. Материальное состояние монастыря в 1927г.

²⁷ ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 106, 106v. Письмо Пиской Консистории Митрополиту Варшавскому от 12 августа 1932 г; Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь...*, с. 41-44.

²⁸ РАМ, sygn. 938.

материального положения в очень значительной степени. В настоящее время монастырь содержит на свой счет 23 монашествующих и послушников. Стоимость содержания одного человека в монастыре, учитывая получаемое в натуре, согласно местным ценам, выносила 70-80 злотых в месяц, что на 23 человека дает 1 500 злотых. Необходимых денег нет. (...) Поэтому считаю своим долгом просить Министерство о возвращении мелецкому монастырю соответствующего имущества / возможно части имущества / для улучшения тяжелого материального положения, а также о передаче монастырю одноразовой денежной помощи для покрытия существующего дефицита и не терпящих отлагательства расходов²⁹.

Финансовая помощь была предназначена на ремонты монастырских построек, преимущественно на ремонт церкви свт. Николая, которая являлась памятником архитектуры. Министерство Религиозных Исповеданий в 1930 г. передало 1000 злотых на нужды монастыря согласно усмотрению настоятеля³⁰. В свою очередь, архимандрит Дамаскин в 1935 г., с целью ремонта монастырских зданий, собрал 1129 злотых добровольных пожертвований и получил 300 злотых от волынского воеводы³¹. Поскольку указанная сумма не была достаточной для покраски стен зданий, крыши, установки новых окон, ремонт прогнивших потолков и, даже, покупки цемента, архим. Дамаскин обратился в Министерство Религиозных Исповеданий с просьбой о дотации в размере 1 000 злотых для реализации ремонтов³². Полученные дотации были использованы для покраски стен (внутри зданий и снаружи) братских корпусов, покраски церкви свт. Николая и колокольни, покраску крыши дома настоятеля, кухни, пекарни и монастырских работников. Кроме того, был покрыт цементом пол в некоторых коридорах братского корпуса, были установлены и покрашены водосточные желобы³³. Все ремонты были осуществлены без архитектурных изменений. В последующие годы монастырь обращался с просьбой следующих дотаций для необходимых ремонтных работ. В 1936 г. обитель получила 800 злотых для ремонта церкви – памятника архитектуры от волынского воеводы³⁴. Одной из причин тяжелого материально-

²⁹ ААН, МWRiOP, sygn. 1232, к. 52. Письмо от 10 января 1931 г.

³⁰ Там же, к. 46. Сообщение от 6 марта 1930 г.

³¹ Там же, к. 58. Письмо архим. Дамаскина в МРВОП от 6 июля 1935 г.

³² Там же.

³³ Там же, к. 62. Смета работ, проведенных в монастыре, от 15 сентября 1935 года.

³⁴ Там же, к. 66, к. 68.

го положения монастыря было отсутствие соответствующего настоятеля и эконома, который мог бы более компетентно управлять хозяйством. «После ознакомления с жизнью уюманутого монастыря, считаю, что положение обители не является настолько плачевной, чтобы невозможно было ее спасти – писал в рапорте прот. Павел Киланович: - 55 десятин хорошей земли полностью обеспечит братию продуктами на целый год. (...) наихудшее, что я заметил в монастыре, это полная дезорганизация и растрачивание на все стороны монастырского имущества. (...) Думаю, что следовало бы поставить честного, работоспособного и обладающего авторитетом среди братии заместителя настоятеля. Если бы нашелся такой человек, то монастырь в самом ближайшем будущем не только бы возродился, но мог бы и переживать свой расцвет.»³⁵.

Вышесказанное подтверждает тот факт, что непродолжительное служение в монастыре игумена Самуила изменила облик монастыря. Игумен на собственные средства на сумму в 2 200 злотых отремонтировал церковь св. Онуфрия на кладбище, а также обеспечивал продовольствием братию в течение лета и осени 1932 года. Кроме того, собрал на собственный счет весь урожай того же года³⁶. В течении относительно короткого времени игумен Самуил старался повысить нравственное состояние братии личным примером физической работы и заботой о материальном благополучии монастыря³⁷.

Ночью с 1 на 2 августа 1932 г. имело место бандитское нападение на монастырь вследствие чего был избит игумен Самуил и ограблено монастырское имущество. После этого события игумен Самуил написал прошение о перенесении его на приходское служение³⁸. Следует подчеркнуть жертвенность игумена, который, не взирая на отсутствие помощи со стороны братии, не допустил бандитов в церковь свт. Николая и защитил храм от кощунства и грабежа³⁹. Несмотря на это игумену Самуилу не удалось направить очень тяжелых отношений царивших между монашествующими. Весь междувоенный период монастырь был беднейшей обителью

³⁵ ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 77, 77V. Рапорт полесского миссионера прот. Павла Калиновича от 29 июня 1932 г. адресованный полесско-пинскому архиепископу Александру.

³⁶ Там же, л. 100, 101. Протокол заседания Полесской Духовной Консистории от 9 августа 1932 г..

³⁷ Там же, л. 105, 105V.

³⁸ Там же, л. 100, 101. Архим. Варфоломий, Мелецкий св. Николаевский монастырь, с. 39-41.

³⁹ Там же, л. 105, 105V.

в сравнении с монастырями волынской епархии и, как единственный монастырь полесской епархии, не являлся источником доходов для поддержки епископа. В момент распространения юрисдикции полесского архиепископа на мелецкий монастырь, обитель не располагала собственными богослужебными облачениями. Находившийся в монастыре епископ Пантелеймон (Рожновский) совершал богослужения в личном облачении⁴⁰. Полесский архиепископ Александр искал возможности оставить в мелецком монастыре одного из трех комплектов богослужебных облачений, которые были в распоряжении еп. Антония (Марценки) и являлись собственностью дерманьского монастыря⁴¹. Согласно решению митр. Дионисия, еп. Антоний в ноябре 1928 г. возвратил два комплекта богослужебных облачений дерманьскому монастырю и один комплект передал обители в Мельцах. Невзирая на то, что при мелецком монастыре действовал приход, материальных доходов обитель от этого практически не получала⁴².

Духовенство монастыря состояло, в том числе, из монашествующих, которые находились там на исправлении по причине нарушений монастырских правил, так как мелецкая обитель была местом перевоспитания проблематичных монахов. Наказание за самовольное поведение в мелецком монастыре нес иером. Савва (Стефан Дедусев) и иерод. Николай (Михаил Кубаевский)⁴³. Монашествующие, которые находились на перевоспитании, несли

⁴⁰ За отказ подписать «Временных Правил» епископ Пантелеимон был лишен пинско-новгородской кафедры и помещен в мелецком монастыре. Условия его проживания там были крайне скромны: маленькая неотапливаемая келья, в которой был стол, стул и кровать. Епископ получал от Синода 50 злотых месячного содержания (для сравнения – еп. Антоний Марценко получал 500 злотых), однако и это епископ Пантелеимон отдавал бедным. Были проблемы со здоровьем, имел больные зубы, однако не было возможности выехать из Мельцы на лечение, так как каждый второй день еп. Пантелеимон был обязан регистрироваться в полиции. Ситуация еп. Пантелеимона была отражена в газетах, что принесло свои результаты: в 1928 г. его перевели в отапливаемую комнату и увеличили содержание до 200 злотых в месяц. Позднее еп. Пантелеимон был перенесен в дерманьский монастырь. В 30-е гг. до начала Второй Мировой Войны еп. Пантелеимон проживал в жиrowsичском монастыре. „Воскресное чтение” № 2, Warszawa 1927 г.; „Православная Беларусь” № 4, Вильно 1927 г.; там же, № 5, Вильно 1928 г.

⁴¹ РАМ, sygn. 863. Вопрос относительно богослужебных облачений, которые находились в распоряжении люблинского еп. Антония (Марценки), который, как бывший наместник дерманьского монастыря забрал с собой в Люблин все комплекты богослужебных облачений.

⁴² РАМ, sygn. 938. Ведомости мелецкого монастыря от января 1929 г. монастырский приход обнимал местечко Мельцы и шесть сел: Подсыновка, Нецы, Соловьево, Коморово, Шкорбы, Соколище. Всего в приходе было 2053 женщин и 2082 мужчин и 712 домов. Не территории прихода было 3 дома инноверцев.

⁴³ Там же. Состав насельников от 1928, 1930 і 1935 гг..

послушание на самых тяжелых работах в монастырском хозяйстве и находились под постоянной духовной опекой настоятеля и наместника. в межвоенный период в монастыре часто сменялись настоятели и наместники, наместником, в том числе, в 1925-1928 гг. был игумен Иосиф (Иуда Севериан Заборный). Игумен Иосиф в 1922-1924 гг. учился в Кременецкой Духовной Семинарии, в которой закончил курс богословия. В последующие годы был бухгалтером Почаевской Лавры и священником в приходах кременецкого повята, а с 1929 г. управлял примонастырским приходом в Мельцах.

В 1932-1936 гг. настоятелем был архим. Дамаскин (Малюта), ранее бывший наместником Почаевской Лавры и благочинный монастырей варшавско-холмской епархии в 1923—1932 гг. архимандрит обладал большим авторитетом среди братии. В 1934-1935 гг. наместником был игумен Феофил (Филипп Богуш), который пребывал в мелецком монастыре с 15 октября 1920 г. Многократно он нес служение на различных приходах Волыни. В 1935 г. наместником был архим. Филипп (Морозов)⁴⁴. С 1936 г. настоятелем монастыря стал архим. Стефан (Осталовский), бывший ранее настоятелем дерманьского монастыря⁴⁵.

По причине очень плохого материального положения и неоднократно пребывающих там проблематичных монахов мелецкий монастырь не пользовался в среде монашествующих хорошей репутацией. Чаще всего, пребывающие там монахи, как те, кто находился на исправлении, так и те, кто занимался их перевоспитанием, желали как можно быстрее оставить этот монастырь и вернуться в свои обители. В монастыре пребывали также монахи, которые перед Первой Мировой Войной были насельниками этой обители, а также и новопринятые послушники. Не находящиеся на исправлении мелецкие монахи занимали все монастырские должности, в том числе иером. Иоанн (Иосиф Спичак) прибыл из конфискованного в результате ревиндикиции владимирского монастыря и занял должность казначея, затем он был ризничным; иером. Иринарх (Иосиф Барич) до войны пребывал в монастыре в Минске, затем нес служение на приходах, а с 1928 г. был принят в число братии мелецкого монастыря и был монастырским казначеем⁴⁶.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ „Воскресное чтение”, № 18, Warszawa 1936 г., с. 283.

⁴⁶ РАМ, sygn. 938, 1937. Состав насельников от 1928, 1930 і 1935 гг.

Мелецкий монастырь, будучи единственным действующим в полесско-пинской епархии в продолжительной перспективе, при соответствующем управлении и непосредственным наблюдением полесского епископа, обладал шансами на развитие, о чем свидетельствуют многочисленные ремонты монастырских зданий и стремление к развитию монастырского хозяйства, а также и планы открытия приюта. Начало Второй Мировой Войны лишило мелецкий монастырь шансов дальнейшего развития монашеской жизни. На многие десятилетия монашеская жизнь была прервана. В 1990-е гг. в мелецком монастыре вновь возрождается монашеская жизнь⁴⁷.

Литература

Державный Архив Тернопильской Области в Тернополе [далее: ДАТО], ф. 258, оп. 3, № 523, л. 3, 4. Ведомости мелецкого монастыря за 1927 г., составленные наместником иеромонахом Иосифом.

J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku*, Warszawa 1895.

Православные русские обитатели, Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне, Санкт-Петербург 1994.

Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie [далее: РАМ], sygn. 938. Материальное положение мелецкого монастыря на январь 1929 г.

Ведомость о мужских и женских монастырях и общинах за 1915 г., Петроград 1915.

РАМ, sygn. 938. Ведомость монастыря за январь 1929 г.

⁴⁷ Монастырь в Мельцах был закрыт после Второй Мировой Войны советскими властями. Монастырские здания были предназначены на дом престарелых. 24 ноября 1993 г., по инициативе волынского епископа Нифонта (Солодухи), в возвращенных Церкви зданиях вновь поселилась группа монашествующих. 8 марта 1994 г. Священный Синод Украинской Православной Церкви Московского Патриархата объявил об открытии восстановленного мелецкого монастыря. Начиная с 2001 г. монастырю принадлежит скит Рождества св. Иоанна Предтечи в Вербке. В 50–60 гг. XX в. с церкви свт. Николая, которая была предназначена на светские цели, был снят купол, который был восстановлен после возрождения монашеской жизни в Мельцах. В 2005 г. восстановленная церковь была освящена. С западной стороны к церкви прилегает колокольня, под которой размещены ворота, ведущие в монастырь. <http://archive.orthodox.org.ua/uk/2009/02/07/4570.html>

РАМ, sygn. 863. Вопрос относительно богослужебных облачений, которые находились в распоряжении люблинского еп. Антония (Марценки), который, как бывший наместник дерманьского монастыря забрал с собой в Люблин все комплекты богослужебных облачений.

РАМ, sygn. 863. Вопрос относительно богослужебных облачений, которые находились в распоряжении люблинского еп. Антония (Марценки), который, как бывший наместник дерманьского монастыря забрал с собой в Люблин все комплекты богослужебных облачений.

РАМ, sygn. 938. Ведомости мелецкого монастыря от января 1929 г. монастырский приход обнимал местечно Мельцы и шесть сел: Подсыновка, Нецы, Соловьево, Коморово, Шкорбы, Соколище. Всего в приходе было 2053 женщин и 2082 мужчин и 712 домов. Не территории прихода было 3 дома инноверцев.

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [далее: ААН, МВРiОП], sygn.. 1232, k. 32, 33. Письмо митр. Дионисия в МРiОП и в МРР от 5 июля 1925 г.

ААН, МВРiОП, sygn. 1232, k. 52. Письмо от 10 января 1931 г.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego [далее: SGKP], т. VI, Warszawa 1885.

Областной Государственный Архив в Бресте [далее: ОГАБ], ф. 59, оп. 1, № 1539, л.10.

ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 106, 106V. Письмо Духовной Консistorии в Пинске митрополиту варшавскому от 12 августа 1932 г.

ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 573, л. 19-21. Письмо Духовной Консistorии в Пинске архимандриту Тэфану (Остововскому), настоятелю мелецкого монастыря относительно иерод. Сергия (Василевского) от 29 августа 1936 г.

ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 106, 106V. Письмо Пиской Консistorии Митрополиту Варшавскому от 12 августа 1932 г; Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь*.

ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 573, л. 19-21. Письмо Духовной Консistorии в Пинске архимандриту Тэфану (Остововскому), настоятелю мелецкого монастыря относительно иерод. Сергия (Василевского) от 29 августа 1936 г.

ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, № 566, л. 106, 106V. Письмо Пиской Консистории Митрополиту Варшавскому от 12 августа 1932 г;

U. A. Pawluczuk, *Ławra Poczajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba*, Białystok 2013; так же, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego*, Białystok 2019; так же, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.

„Духовный Сіяч” № 29, Warszawa 1929.

Комзолова Анна Альфредисовна

*кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Института научной информации по
общественным наукам РАН (ИНИОН РАН).
(Россия, Москва)*

МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО) И СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ШКОЛЫ В СЕВЕРО- ЗАПАДНОМ КРАЕ (1850–1860-Е ГГ.)

Резюме

В статье исследуются начинания митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) (1798–1868) в сфере народного просвещения. Его деятельность рассмотрена в контексте его взглядов на языковой вопрос и задачи русской православной школы в литовско-белорусских губерниях. Статья фокусируется на роли митрополита в реформировании народной школы в Северо-Западном крае в 1850–1860-х гг. В частности, в 1863 г. митрополит Иосиф предложил осуществить «слияние» народных училищ Виленского учебного округа и приходских школ Литовской православной епархии.

Ключевые слова: *митрополит Иосиф (Семашко), Литовская православная епархия, Северо-Западный край, начальные школы, образовательная реформа, временные правила 23 марта 1863 г., А. П. Ширинский-Шихматов, М. Н. Муравьев*

Личность митрополита Литовского Иосифа (Семашко) продолжает привлекать внимание историков, прежде всего благодаря

его ведущей роли в воссоединении униатов Белоруссии и Литвы в 1839 г.¹ Нельзя не согласиться с оценкой одного из его биографов, что Иосиф был «наиболее замечательный церковный и государственный деятель в Западном крае» XIX столетия². Вместе с тем далеко не все аспекты деятельности пастыря достаточно изучены, в частности вне основного фокуса внимания исследователей находится вопрос об инициативной роли митрополита в формировании православной сельской школы для народа.

Одним из первых, кто признавал особый вклад Иосифа (Семашко) в распространение русского просвещения в Северо-Западном крае был М. О. Коялович. Он выделял две основные задачи в сфере просвещения, которые митрополиту Литовскому удалось достаточно успешно разрешить. Во-первых, в основу всего дела воссоединения униатов было положено прежде всего русское воспитание белого униатского духовенства, которое в конце 1820-х гг. было буквально «вырвано» из рук монахов базилианского ордена. Усилиями Иосифа, в то время униатского епископа, в 1829 г. в местечке Жировицы была основана семинария. «Здесь, – отмечал Коялович, – были собраны замечательные умы – и восточно-русские и западно-русские; здесь было развито глубокое сознание своего русского долга...»³. Во-вторых, в 1860-х годах местное духовенство активно сотрудничало с представителями Виленского учебного округа в деле образования народа и организации сельских школ. Коялович подчеркивал «великое в этом деле влияние» митрополита

¹ Толстой, Д. А. Иосиф, митрополит Литовский и воссоединение униатов с православной церковью в 1839 г. / Д. А. Толстой. – СПб. : Печ. В. Головина, 1869; Чистович, И. А. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западно-русских униатов : Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I-го / И. А. Чистович. – СПб. : Синод. тип., 1889; Извеков, Н. Д. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский / Н. Д. Извеков. Вильна : Тип. А. Г. Сыркина, 1889; Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г. Я. Киприанович. – 2-е изд. – Вильна : Тип. И. Блюмовича, 1897; Шавельский, Георгий, протоиерей. Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.) / протоиерей Георгий Шавельский. СПб. : Тип. «Сельского вестника», 1910; Романчук, Александр, протоиерей. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности / протоиерей Александр Романчук. – М.; Минск : Общество любителей церковной истории, 2015; и др.

² Киприанович, Г. Я. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский / Г. Я. Киприанович. Вильна : Тип. И. Блюмовича, 1894. С. IV.

³ Коялович, М. О. О заслугах покойного митрополита Литовского Иосифа в деле русского образования в Западной России / М. О. Коялович // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – № 12. – С. 896, 897, 900, 901.

Иосифа. «Он сразу уничтожил вопрос о соперничестве в этом деле духовенства и учебного округа. <...> Митрополит Иосиф представлял округу самую широкую деятельность; но так как состав народных учителей состоит главным образом из воспитанников местных и других семинарий, <...> то оказывается, что народные училища по своему направлению и нравственным связям весьма близки к духовному ведомству», – писал Коялович⁴.

Исследование мировоззрения и деятельности Иосифа (Семашко) доступно для исследователей во многом благодаря бережному отношению митрополита к собственным архивам и воспоминаниям. Как признавался сам Иосиф, ему была «тягостна мысль», что «недоброжелатели постараются марать память мою, что, может быть, мне не отдаст справедливости и самая Церковь Православная»⁵.

В 1862 г. митрополит Литовский составил завещание, согласно которому после его кончины составленные им «Записки» и личный архив передавались в Петербургскую Академию наук для последующей публикации. «Записки» Иосифа были изданы Академией наук только в 1883 г., уже в начале царствования Александра III. В предисловии к запискам отмечалось, что Академия наук «выжидала лишь времени, когда обнарудование их в таком виде, без всяких изменений и сокращений, представится возможным»⁶. Сразу после кончины митрополита в конце 1868 г. специально созданная Академией наук комиссия пришла к заключению, что публикацию «Записок» митрополита Литовского следует отложить, в том числе поскольку в них содержатся нелицеприятные, «слишком откровенные» характеристики ряда современников, занимавших высокие государственные должности.

Интересно, что одним из первых вопрос о необходимости публикации воспоминаний Иосифа (Семашко) поднял министр внутренних дел граф Н. П. Игнатьев, еще в мае 1881 г. обратившийся к президенту Императорской Академии с соответствующим предложением. Поводом к этому послужила особая записка, посвященная публикации архивного наследия Иосифа (Семашко). Записка не была подписана, но ее автора, вероятно, знал Н. П. Игнатьев (возможно, он принадлежал к кругу И. С. Аксакова). Заслуживают внимания

⁴ Там же. С. 905.

⁵ Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора : в 3-х т. – СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1883. – Т. 2. – С. 551.

⁶ Там же. Т. I. С. VI.

те доводы, которые приводились в этой записке, аргументировавшие необходимость публикации наследия митрополита Литовского. «Административные и полицейские меры, – отмечалось в этом документе, – не могут прекратить влияния тайной польской агитации, действующей через конфессионалов; тут необходимо употребить такое нравственное влияние, которое поддержало бы вовремя колеблющихся и внушило им веру в бдительность и силу русского правительства. Такою мерою следует считать немедленное издание записок митрополита Иосифа, заgrabное слово которого укажет, где и в чем таится главная опасность, что следует делать правительству, администрации, православному духовенству и русским людям. Оглашение записок, разбор их в печати и другие способы распространения идеи избавят правительство от необходимости говорить открыто свое слово в столь щекотливом деле, как польский вопрос; враги России сами поймут, кто говорит устами почившего святителя»⁷. Если же этот намек не будет понят, прибавлял автор записки, «и обстоятельства указали на необходимость дать второе предостережение, то к обязанностям издателя записок митрополита Иосифа можно присоединить еще собрание материалов для биографии графа Михаила Николаевича Муравьева»⁸.

В «Записках» Иосифа (Семашко) и приложениях к ним отражены взгляды митрополита на языковой вопрос в сфере народного образования. В числе документов, опубликованных в приложениях к «Запискам», особого внимания заслуживает письмо митрополита Иосифа к министру государственных имуществ М. Н. Муравьеву от 10 июня 1857 г. «с мнением на счет преподавания в приходских училищах виленского генерал-губернаторства польского и самогитского языков».

В фондах Министерства государственных имуществ в Российском государственном историческом архиве сохранилось дело, которое проясняет обстоятельства появления этого письма Иосифа (Семашко), а также в целом вопрос о том, почему в это время – в середине 1850-х гг. – в сферах высшей бюрократии активно обсуждалась возможность «легализации» преподавания польского и литовского языков в Северо-Западном крае. Речь шла прежде всего о приходских училищах для государственных крестьян и одноподворцев, открытых на основании именного указа 27 июня 1842 г.

⁷ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1282. Оп. 2. Д. 1967. Л. 1 об.

⁸ Там же. Л. 2.

Поводом для обсуждения в середине 1850-х гг. языкового вопроса стало анонимное письмо, благодаря которому внимание руководства Министерства государственных имуществ оказалось привлечено к проблеме распространения между белорусскими и литовскими крестьянами польской грамотности, а также опасного влияния на них польских сочинений, содержавших «исторические ложные понятия о России»⁹. Глава этого ведомства граф П. Д. Киселев выступал за передачу, хотя и под определенным контролем, начального образования крестьян в руки православного духовенства, и он стремился улучшить сложное положение Русской Православной Церкви в Северо-Западном крае. Хотя русский язык официально являлся единственным языком преподавания в училищах этого ведомства, на деле обучение велось и на польском языке. Например, наставники сельских училищ в Виленской губернии – местные православные священники – хорошо владели польским языком и использовали его на занятиях¹⁰. Видимо, таким же образом дела обстояли и в училищах белорусских губерний (на это, например, указывает присутствие польских книг в наставнических библиотеках).

В ноябре 1854 г. по приказанию графа П. Д. Киселева местные губернские палаты государственных имуществ должны были изучить положение школьного дела и немедленно прекратить обучение литовских и белорусских крестьян польскому языку в школах его ведомства¹¹. Однако вопрос на этом не был закрыт. В мае 1855 г. управляющий Ковенской палатой государственных имуществ предложил разрешить преподавание литовского языка в училищах этого ведомства¹². Граф Киселев решил отправить запросы о языке преподавания для начальной школы Северо-Западного края виленскому генерал-губернатору и министру народного просвещения¹³. 28 мая 1857 г. М. Н. Муравьев, преемник Киселева на посту министра государственных имуществ, обратился к митрополиту Иосифу, прося сообщить его мнение по этому щекотливому вопросу¹⁴.

Отвечая на запрос М. Н. Муравьева, митрополит называл «вредным» преподавание польского языка в начальных училищах,

⁹ РГИА. Ф. 384. Оп. 6. Д. 23. Л. 1–2об.

¹⁰ Там же. Л. 9, 10.

¹¹ Там же. Л. 4, 5.

¹² Там же. Л. 17–18.

¹³ Там же. Л. 18, 20.

¹⁴ Там же. Л. 27 – 28 об.

а саму эту идею «продолжением усилий» поляков «привить польскую народность здешнему русскому и литовскому населению». «Пора бы, кажется, – отмечал он, – прекратить эти усилия при русском правительстве и не колебать оными напрасно умов здешнего населения». Также Иосиф предлагал ограничить преподавание литовского языка чтением религиозной литературы под руководством ксендзов, но только «после достаточного изучения детьми русской грамоты». Не «лучше и удобнее» ли, задавался митрополит риторическим вопросом, обратить главное внимание на изучение местными крестьянами русского языка, «как правительственного и литературного», и, по его словам, «тем самым облегчить образование народа в совокупности с общим государственным телом?»¹⁵.

Если в 1850-х гг. голос митрополита Литовского не был услышан, позднее, уже в начале 1860-х гг., его мнение оказалось востребованным.

Отрицательное отношение к преподаванию польского языка в учебных заведениях Северо-Западного края Иосиф (Семашко) сформулировал значительно раньше, уже к концу 1820-х – началу 1830-х гг. В частности, он стремился подорвать аргументацию самих поляков о польском как «отечественном языке» исторической Литвы. «Что́ мы называем отечественным языком? – рассуждал Иосиф в 1830 г., – это язык, употребляемый массою какого-либо народа. Но в так называемой еще до ныне русскими Польше, губернии: Киевская, Подольская, Волынская, Гродненская, Минская, Могилевская, без мала Витебская, отчасти даже Виленская и Белостокская область, заселены народом, русским по языку и происхождению; почти вся Виленская и три уезда Витебской – чухнами, латышами и самогитами, столь же мало по-польски, как и по-русски понимающими. И так, для считаемого в тех странах отечественным польского языка остается город Вильна, и то не без исключения, небольшие онаго окрестности, часть Белостокской области, а также помещики и несколько мелкой шляхты». Главное препятствие для развития русского просвещения в Западном крае Иосиф усматривал в прослойке польских учителей и профессоров – «в многочисленной ученой касте, для которой польское воспитание есть ремесло, служащее к пропитанию, и той партии, которая составлена или из пламенных патриотов, ожидающих возвращения

¹⁵ РГИА. Ф. 384. Оп. 6. Д. 23. Л. 42 – 43 об. Опубликовано: Записки Иосифа, митрополита Литовского. – Т. 2. – С. 620–622.

Польши как земли обетованной, или имеющих выгоды в том, чтобы восемь русских губерний были некоторым образом колониями маленького Польского Царства»¹⁶.

В целом взгляд Иосифа на языковую ситуацию в Северо-Западном крае был вполне реалистичен. Пастырь прекрасно понимал, что воссоединенному духовенству Литовской епархии сложно быть проводником русской грамотности среди местных крестьян. Характерно, что еще в 1840 г. архиепископ Иосиф обращал внимание Св. Синода на трудности, с которыми сталкивается духовенство Литовской епархии. Так, на основании высочайшего указа от 31 декабря 1839 г. Иосиф предписал приходским священникам, чтобы они по воскресным и праздничным дням читали поучения и объясняли катехизис «на простом общепонятном для их прихожан языке», а также рекомендовал «менее опытным» из священников обращаться за советами к «своим собратьям, более сведущим в духовных науках и в знании простонародного языка». Сообщая об этом в С.-Петербург, он указывал на «разнообразие наречий и состава самого духовенства по Литовской епархии». Иосиф предлагал предоставить местным священникам образцы проповедей на русском языке, поскольку большинство этого духовенства, «получив прежде воспитание в польских училищах, не знают хорошо русского языка и не будут в состоянии в своих поучениях на простонародных тамошних наречиях применяться к общему духу русского языка»¹⁷.

Митрополиту Иосифу во многом приходилось мириться со сложившимся в течение долгого времени положением, когда использование польского языка было широко распространено среди воссоединенного духовенства. Проблема заключалась в том, что, как признавал сам Иосиф, польский язык был «языком образованного общества», в то время как «язык русский, то есть белорусское наречие, употребляется здесь исключительно простым народом»¹⁸. Он отмечал, что еще в 1830-х гг. все духовенство Литовской епархии говорило по-польски и не знало русского языка. «Влиянием чрез несколько столетий Польши и поляков, – писал Иосиф в декабре 1863 г., – русское православное духовенство здешней страны не только лишилось православной веры, отклонясь в Унию, но и

¹⁶ Записки Иосифа, митрополита Литовского. – Т. 1. – С. 573.

¹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Д. 1654. Л. 4–4об.

¹⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 68 об.

усвоило себе польский язык. На всем пространстве нынешней Литовской епархии тридцать лет тому назад духовенство это говорило все на польском языке и вовсе не знало языка русского»¹⁹. В 1860-х гг. ситуация заметно изменилась, хотя в семьях священнослужителей продолжали использовать польский язык. Это отчасти было связано с тем, что девушки духовного звания воспитывались в польских пансионах²⁰. Отвечая на критику газеты «День», митрополит указывал на то, что в различных языковых ситуациях священники обращались к разным языкам: с народом они говорили по-белорусски, но с представителями местного «образованного сословия» они вынуждены были говорить по-польски, в том числе чтобы иметь на них некоторое влияние «по духовным и мирским делам». Многие местные священники, отмечал Иосиф, «редко даже имеют случай перекинуть несколько слов с русским образованным человеком на русском образованном языке. Без употребления польского языка пришлось бы им ограничиться сношениями с одним простым народом и постепенно низойти к степени его образования»²¹.

Вместе с тем в 1863 г. митрополит Иосиф призывал духовенство Литовской епархии в своих семьях говорить по-русски, даже не столько потому, что польский язык в их речи производил негативное впечатление на приезжавших в Северо-Западный край русских, сколько потому, что использование польского языка в священнослужительских семействах могло уронить их авторитет «в мнении собственных их прихожан, искони русских, говорящих русским языком по белорусскому или малорусскому наречию»²². Кроме того, в 1863–1864 гг. митрополит призывал духовенство и вообще всех грамотных православных людей отказаться от практики использования польских молитв и молитвенников²³.

Новая «волна» интереса правительства к образованию крестьян Северо-Западного края связана с эпохой Великих реформ в царствование Александра II. На рубеже 1850–1860-х гг. в западных епархиях, как и во всей империи, численность церковно-приходских школ быстро увеличивалась. Если к концу декабря 1861 г. в Литовской епархии числилось 247 сельских приходских школ (с

¹⁹ Там же. Л. 91.

²⁰ Там же. Л. 91.

²¹ Там же. Л. 69.

²² Там же. Л. 91 об.

²³ Там же. Л. 89 об. – 90 об., 126 об. – 128.

4061 учащимся)²⁴, то к концу марта 1863 г. – уже 303 сельские приходские школы (с 6857 учащимися)²⁵.

Важной вехой в истории реформы начального образования стали высочайше утвержденные 23 марта 1863 г. временные Правила для народных школ в губерниях Виленской, Гродненской, Ковенской, Минской, Витебской и Могилевской. В окончательном варианте этих правил были учтены предложения митрополита Литовского Иосифа о «слиянии» церковно-приходских и народных школ. В этом вопросе министр народного просвещения А. В. Головнин и его единомышленники вынуждены были учитывать то, что в короткий срок невозможно было создать на местах сеть светских начальных школ, поскольку эти школы не были бы обеспечены учителями. В итоге, ведомству народного просвещения приходилось идти на компромисс и временное привлечение приходского духовенства для преподавания всего комплекса предметов в светских школах.

Для того чтобы оценить значение решения о «слиянии» церковно-приходских и народных школ для развития народного просвещения в Северо-Западном крае, необходимо учитывать, что в марте 1863 г., во время обсуждения в Западном комитете проекта временных правил для народных школ литовско-белорусских губерний, выдвигалось предложение о распространении подобных же правил и на Юго-Западный край. В марте А. В. Головнин обращался к митрополиту Киевскому и архиепископу Волынскому, спрашивая их мнение о возможности «применить это начало» и к местным училищам, однако проект объединения сельских школ был отвергнут местной епархиальной властью²⁶. Причем митрополит Киевский Арсений (Москвин) в качестве аргумента указывал на то, что «Украина, в состав которой входит вверенная мне Киевская епархия, и Литва, образующая Литовскую митрополию, и в историческом и в этнографическом отношении далеко одна на другую не похожи». По его словам, «и внешний житейский вид, и внутренний характер народонаселения той и другой и особенно религиозно-нравственное настроение оно, состоявшего целые веки под влиянием разнородных начал и под давлением и влечением враждебных сил, при единстве общего стремления к охранению

²⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 32. 4-е отд. Д. 292. Л. 16.

²⁵ РГИА. Ф. 733. Оп. 170. Д. 19. Л. 345–346.

²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 349. Л. 96 об., 97.

своей теснимои народности от преобладания польской, представляют, однако же, в себе и многие разительные черты несходства в частностях»²⁷.

Объясняя обер-прокурору А. П. Ахматову причины, побудившие его принять решение о «слиянии» школ, митрополит Иосиф отмечал, что в начале 1860-х гг. борьба за влияние на народные школы между православным духовенством и Виленским учебным округом, с одной стороны, и могущественной «латино-польской партией», с другой, «оказалась весьма затруднительною и мало успешною». Поэтому он считал необходимым войти в соглашение с попечителем Виленского учебного округа А. П. Ширинским-Шихматовым и действовать «общими силами и общими средствами»²⁸. В записке к А. В. Головнину 2 февраля 1863 г. митрополит подчеркивал: «Для поддержания свойственной большинству здешнего народонаселения русской народности и языка, желательно, чтобы церковные приходские и народные училища слились воедино и действовали под совокупным направлением и надзором, как начальства учебного округа, так и духовного православного начальства»²⁹. По его мнению, открытые в Литовской епархии церковно-приходские школы не могли постоянно поддерживаться «на хорошей степени, и по скудости собственных материальных средств, и по преобладанию в здешней стране польско-латинского элемента». Вследствие доминирования этого «элемента» судьба народных школ, учреждавшихся ведомством народного просвещения, также была весьма неопределенной, поскольку, как полагал митрополит, «они бы подверглись могущественному влиянию <...> латино-польской партии, подобно другим учебным заведениям» Северо-Западного края³⁰.

Наряду с крайней «скудостью средств» местного православного духовенства, митрополит Литовский выделял и потенциальную опасность «ополячивания» новых училищ, открывавшихся светскими властями. «Если народные училища, – писал он, – были бы заведены в тех же местностях, что и церковные, то взаимные силы тратились бы бесплодно в пустом соперничестве. Если же были бы они в других местностях, то ускользали бы от взора и влияния православного духовенства, а напротив, подверглись бы

²⁷ Там же. Л. 30.

²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 197.

²⁹ Там же. Л. 42.

³⁰ Там же. Л. 42.

всесильному влиянию латино-польской партии. Сие последнее сбылось бы тем вернее, что в народные училища избирались бы по необходимости учителя, сей партии принадлежащие, как это совершилось с другими учебными заведениями здешнего учебного округа»³¹. Как полагал митрополит, соглашение между начальством Виленского учебного округа и главой епархии следовало распространить на такие вопросы организации новых школ, как выбор мест для их устройства, назначение и увольнение учителей, двойной контроль за школами – административно-педагогический и религиозно-нравственный и т. п.³²

Неформальное соглашение между митрополитом Иосифом и князем А. П. Ширинским-Шихматовым предполагало, что открытые православным духовенством училища по мере возможности будут обращаться в народные школы «с обеспечением их средствами для сих последних назначаемыми; и чтобы училища сии замещаемы были преимущественно наставниками духовного ведомства»³³. На основании этого соглашения к уже открытым народным училищам были присоединены церковные школы³⁴.

А. П. Ширинский-Шихматов, со своей стороны, отмечал в отчете об организации народных школ за 1862 г., что по его просьбе митрополит Литовский рекомендовал нескольких священников и семинаристов на места наставников народных школ³⁵. Одним из результатов неформального соглашения между митрополитом Литовским и попечителем Виленского учебного округа, видимо, также было циркулярное распоряжение Ширинского-Шихматова от 12 января 1863 г., на основании которого регулировались права и обязанности светских учителей и православных законоучителей. В частности, согласно этому циркуляру, священники, занимавшие места школьных законоучителей, должны были наблюдать за поведением наставников из светских лиц, без их согласия светские учителя не могли отлучаться в учебное время, а в случае «неблагонадежности» светских учителей священники должны были немедленно сообщать об этом попечителю³⁶. В целом Иосиф, предвидя

³¹ Там же. Л. 43 об.

³² Там же. Л. 44 об.

³³ Там же. Л. 43 об.

³⁴ Там же. Л. 43 об. – 44.

³⁵ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 377. Ед. хр. 87. Л. 6, 15 об.

³⁶ ОР РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 98. Л. 5 об.; также см. текст циркуляра князя А.П. Ширинского-Шихматова от 12 января 1863 г.: ОР РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 85. Л. 1 – 2 об.

определенные проблемы для местного православного духовенства в результате «слияния» школ, полагал, что в долгосрочной перспективе преимущества такого выбора превзойдут все его недостатки³⁷.

В результате, во второй половине 1860-х гг. местные православные приходские священники составили основу учительского персонала в начальных школах Виленского учебного округа. Так, по данным на 1 января 1866 г., всего по округу состояло 395 священников, занимавших одновременно наставнические и законоучительские должности, и 212 священников, являвшихся только законоучителями; наставниками также были 146 дьяконов и причетников, 214 воспитанников семинарий и только 119 лиц «разных званий». Таким образом, в среднем приходские священники составили около 45 % всех наставников народных школ. В Виленской дирекции народных училищ, охватывавшей Виленскую и Гродненскую губернии, эта цифра составила около 59 %, в Минской – около 53 %, в Витебской, охватывавшей Витебскую и Могилевскую губернии, – около 43 %³⁸. (Ковенская дирекция выбивалась из этой общей картины: там наставнические должности занимали 67 воспитанников семинарий и 11 лиц «разных званий»³⁹.)

Впоследствии митрополит Иосиф выражал определенное разочарование в принятом в марте 1863 г. решении о «слиянии» школ. В 1866 г. митрополит Иосиф указывал обер-прокурору С. Синода графу Д. А. Толстому на ряд «неудобств», связанных с вынужденными совместными действиями Литовской епархии и Виленского округа. На первое место он поставил их непропорциональные финансовые возможности⁴⁰. Также Иосиф жаловался графу Толстому на последствия «двоевластия» в церковно-приходских школах, включая избыточную опеку со стороны училищного начальства «посредством многочисленных директоров и инспекторов, назначаемых одним Учебным округом», а также зависимость приходского духовенства «от стороннего ведомства», которая «производит между оным некоторую шаткость в отношениях его к духовному начальству и в исполнении прямых лежащих на нем духовных обязанностей»⁴¹.

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 44.

³⁸ ОР РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 98. Л. 4 об.

³⁹ Там же.

⁴⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 197 – 197 об.

⁴¹ Там же. Л. 198 об., 219–220.

Таким образом, в 1863 г. по инициативе митрополита Иосифа произошло «слияние» церковно-приходских школ Литовской епархии с казенными народными училищами Виленского учебного округа, что предполагало объединение более широких материальных возможностей училищного начальства с нравственным и интеллектуальным авторитетом приходских пастырей. Обострившийся в начале 1860-х гг. спор между ведомствами народного просвещения и православного вероисповедания о том, кому должен принадлежать высший надзор над сельскими школами – началству училищному или епархиальному, в рамках Виленского округа завершился компромиссом благодаря желанию владыки действовать «общими силами и общими средствами».

Литература

1. Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора : в 3-х т. – СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1883.
2. Извеков, Н. Д. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский / Н. Д. Извеков. Вильна : Тип. А. Г. Сыркина, 1889. – 236 с.
3. Киприанович, Г. Я. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский / Г. Я. Киприанович. Вильна : Тип. И. Блюмовича, 1894. – 140 с.
4. Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г. Я. Киприанович. – 2-е изд. – Вильна : Тип. И. Блюмовича, 1897. – 614 с.
5. Коялович, М. О. О заслугах покойного митрополита Литовского Иосифа в деле русского образования в Западной России / М. О. Коялович // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – № 12. – С. 896–905.
6. Романчук, Александр, протоиерей. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности / протоиерей Александр Романчук. – М.; Минск : Общество любителей церковной истории, 2015. – 443 с.

7. Толстой, Д. А. Иосиф, митрополит Литовский и воссоединение униатов с православной церковью в 1839 г. / Д. А. Толстой. – СПб. : Печ. В. Головина, 1869. – 71 с.
8. Чистович, И. А. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западно-русских униатов : Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I-го / И. А. Чистович. – СПб. : Синод. тип., 1889. – 64 с.
9. Шавельский, Георгий, протоиерей. Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.) / протоиерей Георгий Шавельский. СПб. : Тип. «Сельского вестника», 1910. – 380, 84 с.

Александр Романчук, протонерей

*председатель Синодальной исторической комиссии
Белорусского Экзархата Московского Патриархата,
кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной
истории и церковно-практических дисциплин Минской
духовной семинарии, доцент кафедры церковной истории
и церковно-практических дисциплин Минской духовной
академии. E-mail: romanchuk_alex@mail.ru
(Беларусь, Минск)*

СОСТОЯНИЕ УНИАТСКОЙ ПАСТВЫ КАК ПРЕДПОСЫЛКА УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В РОССИИ В 1839 ГОДУ

Резюме

В статье анализируются различные аспекты состояния униатской паствы белорусско-литовских губерний, что стало важной предпосылкой успешного процесса воссоединения униатов с Православной Церковью в ходе Полоцкого церковного собора в 1839 году. Состояние униатской паствы былоотягчено наследием конфессиональной политики Речи Посполитой, которое состояло в религиозном невежестве и тяжелом социально-экономическом положении простого народа, не обеспечивая верность верующих греко-католиков унии. Большую угрозу для униатского церковного объединения несла неудовлетворенность людей конфессиональным разделением, возникшим по итогам воссоединения 1794–1795 гг. Разделение разрывало соседские, родственные и даже экономические связи, что заставляло людей желать восстановления общей принадлежности единой конфессии.

Ключевые слова: *Православие, уния, Российская империя, митрополит Иосиф Семашко*

Воссоединение униатов с православными в Российской империи в 1839 г. носило бескровный и малоконфликтный характер. Этот факт заставляет сделать вывод о том, что предложенный прелатом Иосифом Семашко в 1827 г. проект разрыва Брестской церковной унии в пределах Российской империи учитывал особенности религиозного состояния греко-католической паствы на этой территории в конце XVIII – начале XIX в. Их выявление представляет собой сложную задачу из-за малого числа источников, раскрывающих устроения и чаяния простых людей в религиозной сфере. Тем не менее, общее представление о состоянии униатской паствы можно составить.

Прежде всего нужно обозначить главное: критическую важность для выживания униатского церковного объединения в пределах Российской империи имела уверенность людей в спасительности пути, предлагаемого унией. Однако идея объединения христиан Востока и Запада посредством заключения церковного союза является сложной и дискуссионной с богословской точки зрения. Ее восприятие напрямую связано с высоким уровнем знания истин христианской веры и церковной истории, широтой теологического мышления, культурным плюрализмом и, самое главное, с определенным особым направлением богословского чувствования. Все это не может быть доступно широким массам верующих, в основном живущих минимумом религиозных знаний и освященной временем церковной традицией. Поэтому униатская идея ее чистом виде принадлежит немногочисленным маргиналам от духовной жизни. Ее пропаганда хотя и является единственным средством приобрести верных последователей, но не может иметь большого успеха. Далеким случаем представляется то, что распространение церковной унии в Речи Посполитой не было связано с проповедью народу идеи восстановления христианского единства через союзный договор Церквей, но носило государственно-правовой и церковно-практический характер¹. С одной стороны, это обусло-

¹ Афанасий (Марто), архиепископ. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни. С. 210 ; Среди лично свободных слоев населения уния в XVII в. пропагандировалась утверждением превосходства католичества над православием и заявлением, якобы Киевская митрополия подчинялась Риму издавна, по меньшей мере со второй половины

вило переход в католичество римского обряда минуя унию большого числа западнорусской шляхты и лично свободных мещан; с другой стороны, массы крепостных крестьян были формально объявлены униатами. Названные униатами крестьяне не разбирались в различиях между православным и католическим вероучениями, а в обрядах Кирилло-Мефодиевской традиции видели религиозную святыню и ограждение своей русской этничности, которые являлись единственной защитой от угрозы ополячивания².

XV в. В подтверждение приводилось обнаруженное митрополитом Ипатием (Потеем) послание Киевского митрополита Мисаила папе Сиксту IV, датированное 1476 г. (Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви: в 9 т. М., 1994–1997. Кн. VI: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). С. 185–186; сравн.: Ипатий (Потей), митрополит. Грамота Киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV, 1476 года. 1605 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. Т. 7, ч. 1. Киев, 1887. С. 193–231; Іпатій, Потей, І, митрополіт. Оборона Флорентійського собору восьмого протифальшивого (собору), недавно виданого ворогами з'єднання – у Вильні – 1604 року // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio II.* – Romae, 1996. Vol. XV. P. 396–459; Русина, Е.В. Послание Мисаила 1476 г.: бытование, рецепция, информационные ресурсы / Е.В. Русина // «Исследования по истории Восточной Европы». Серия „Studia Historica Europae Orientalis“. – 2021. – Вып. 14. – С. 57–77). По поводу этого утверждения К.С. Сербинович метко замечает: «Папа в данной первым униатским епископам булле изъяснил: «Наконец через 150 лет (после Флорентийского собора – А.Р.) возвращаетесь вы, о епископы российские, к камню веры...» и проч. Собственное тогдашнее признание Рима, что Русь от него до 1596 г. не зависела, важнее всех нынешних противных тому догадок» (РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 427. Записка Сербиновича К.С. с оценкой статей о воссоединении униатов во французской прессе с приложением номеров «Journal des débats» от 23 ноября 1845 г., от 26 января, 23 и 25 апреля 1846 и «Lesiècle» от 15 октября 1845 г. Л. 7).

² Брестская уния заключалась не в рамках экуменической флорентийской еклезиологии, в которой допускались догматический диалог и терпимость к разнообразию литургических практик. Уния в Речи Посполитой заключалась на основании тридентского теологического мышления, выработанного Католической Церковью в период острейшей борьбы с реформацией. В границах этого мышления не было места для толерантного отношения к иным церковным традициям, речь могла идти исключительно об инкорпорации части Православной Церкви Римом (Об этом см.: Адрианов И., священник. Православная оценка Унии // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры. Ч. 1, кн. 1. Мн., 2002. С. 139; Пирлинг П. Россия и папский престол. С. 20). Рим сохранял в унии восточное богослужение, что было закреплено в булле Климента VIII «Magnus Dominus», однако уже А. Поссевин полагал, что со временем русские униаты должны перейти на латинский обряд как более совершенный (Галазда П., священник. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань. Львів, 1997. С. 5–6). Еще более нетерпимым был известный латинский богослов Х. Сарагоса, член Римской инквизиции, считавший церковные обряды Кирилло-Мефодиевской традиции еретическими (Там же). Подтверждением литургической нетерпимости Западной Церкви в эту эпоху служит то, что в папском Виленском алумнате, созданном стараниями А. Поссевина еще до введения унии и предназначенном для подготовки католических миссионеров из числа этнических русских, все образование и воспитание алумнов осуществлялось в латинской обрядности,

В итоге Брестская уния за два века своего существования так и не сумела превратить предков современных белорусов и малороссов в убежденных католиков. Это со ссылкой на классиков марксизма-ленинизма признают современные белорусские апологеты унии. «Факт захавання пад уніяцкай абалонкай праваслаўнай веры, – пішет С.В. Морозова, – адзначаны Ф. Энгельсам і пацверджаны шматлікімі крыніцамі»³.

Сохранившаяся в начале XIX в. в России греко-католическое церковное объединение составляли неграмотные крепостные крестьяне и беднейшие слои мещан и шляхты⁴. Среди них проблема убежденности в религиозной правде унии не была решена так же, как она не была решена и в предыдущие два века. Приходское униатское духовенство не только не пропагандировало униатскую идею, но и вообще, в силу своей слабой богословской подготовки, очень мало занималось элементарной катехизацией народа. Эта проблема была предана гласности в 1780-е гг. униатским визитатором Г.

чтобы «культура в узком смысле римская, западная вошла в их плоть и кровь» (Poplatek J. *Alumnatpapijeski w Wilnie. Z dziejowszkolnictwajezuickiego w Polsce // Wyborartykulow. Kraków, 1994. S. 106*). Т.о., несмотря на громкие декларации, изначально в глазах Апостольской столицы униаты были в положении людей, которым только предстоит достичь «истинного» Христианства в латинских формах богочитания. В свою очередь, правительственные круги Польши видели в унии религиозное средство этно-культурной трансформации русского населения с целью укрепления страны. Учитывая это, можно сделать вывод о том, что проблема латинизации церковной жизни и ополчания стояла перед западнорусскими униатами очень остро.

³ Морозова С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 84 ; Констатація такога рэлігійнага становлення униатскай паствы не аб'ясняе большых страт уніі на переломе XVIII і XIX вв. в пользу латынскага абрада і асабліва тое, што многія уніаты пасля злучэння з Праваслаўнай Царквой затым, мінуў унію, ушлі в кастэлы. Пры гэтым яны сталі называць сябе палякамі, а іх потымкі в нашы дні непоколебимо убеждены в своей принадлежности к польскому народу. Здесь нужно обратить внимание на то, что изменение конфессиональной принадлежности на западнорусских землях было тесно связано с переменной этнической самоидентификации и повышением социального статуса. Хорошо известно, что российская власть в то время не устранила фактор религиозного, культурного и экономического доминирования польского католического знати в крае. Сверх того, в царствования императоров Павла I и Александра I это доминирование только возросло и, наверное, для многих тогда уже казалось незбылемым. По-видимому, это заставило большую часть униатов на территориях современных Белоруссии и Украины совершить акт не только религиозного, но и глубокого этнического ренегатства, в котором они надеялись найти выход из своего жалкого приниженого положения (Об этом см. : Назимов И.В. Владимир Иванович Назимов: очерк из новейшей летописи Северо-Западной России // Русская старина, 1885. Т. XLV. С. 570).

⁴ Грамадска-палітычнае жацьцё ў Беларусі, 1772–1917 гг. / А.У. Унучак [і інш.] ; рэдкал.: В.В. Даніловіч (гал. рэд.) [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. – 2-е выд. – Мінск : Беларуская навука, 2019. – 573 с. С. 293.

Туркевичем⁵. Такое положение вещей не могли изменить немногочисленные выпускники папского Виленского аллюмната, закрытого в 1799 г., и католической Главной семинарии при Виленском университете, открытой в 1803 г. Оно оставалось практически неизменным вплоть до конца существования унии в России, так что, по замечанию современной исследовательницы этой проблемы М. Корзо, «сведений о непосредственных методах катехизации в униатской церкви еще меньше, чем о ее содержании»⁶.

Отсутствие религиозного просвещения народа в унии нашло отражение в официальных документах. Например, Витебский, Смоленский и могилевский генерал-губернатор Н. Хованский в 1824 г. сообщал митрополиту Иосафату (Булгаку), что по собранным им сведениям «в некоторых местах невежество крестьян столь велико, что они не знают даже христианских молитв». Так же Хованский обращался к министру духовных дел и народного просвещения князю А.Н. Голицину с просьбой, чтобы тот обязал униатское священноначалие наконец заняться религиозным «воспитанием белорусских крестьян»⁷. При этом Хованский отмечал, что униатскую паству составляли неграмотные крепостные крестьяне и беднейшие слои мещан и шляхты⁸.

Невежество западнорусских униатов в Речи Посполитой не было случайным явлением. Оно культивировалось искусственно. Известна установка польского католического общества времен Речи Посполитой, направленная на содержание западнорусского населения в нищете и невежестве, «чтобы ни деньгами, ни умом не могли помочь себе»⁹. Соответствующим образом иезуитами воспитывались униатские иерархи. Например, воспитанник членов Общества Иисуса митрополит Иосафат (Булгак) в 1820-е гг. вполне определенно высказывался в том духе, что для униатских

⁵ Коялович М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен. Мн., 1999. С. 253.

⁶ Корзо М.А. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVII–XVIII вв. М., 2007. С. 456.

⁷ Цит. по :Грамадска-палітычнае жыццё ў Беларусі, 1772–1917 гг. / А.У. Унучак [і інш.] ; рэдкал.: В.В. Даніловіч (гал. рэд.) [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. – 2-е выд. – Мінск : Беларуская навука, 2019. – 573 с. С. 294.

⁸ Там же. С. 293.

⁹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 418. Проект Инструкции Генерал-Губернаторам западных губерний в связи с проведением мероприятий по воссоединению грекоуниатов с православной церковью (с заметками Сербиновича К.С.) и записки Сербиновича К.С. и др. лиц по этому поводу с изложением истории Унии. Л. 41

священников наука не нужна. Достаточно, если они будут уметь исполнять обряды¹⁰.

Учитывая сказанное, невозможно серьезно говорить о сознательной приверженности полуторамиллионной униатской паствы в России идее восстановления христианского единства через союз Церквей. Здесь скорее приходится констатировать религиозное невежество простого народа. Его проявлением было усиление до крайней степени обрядоверия, а следствием – расцвет среди рядовых униатов древних языческих суеверий¹¹.

На религиозное состояние униатов, особенно на белорусских землях, также влияли внешние условия жизни, характеризующиеся жесточайшей экономической эксплуатацией со стороны помещиков-католиков и этнокультурным давлением полонизма. По свидетельствам образованных людей тех лет, белорусы находились в ужасном состоянии, владели жалкое нищенское существование. Согласно воспоминаниям Я.А. Чебодько, «белорус на вид был грязен, боязлив, худ, крайне слаб и, кроме того, отличался еще тупоумием и склонностью к суевериям»¹². Мнение Я. Чебодько разделяет и протоиерей П. Янковский, который свидетельствует, что белорусский простолюдин начала XIX ст. – «это несчастный, угнетенный, долго помыкаемый сирота... но с огромным, притом, запасом веками выработанной хитрости и лукавства. Круглому сироте для самосохранения и не остается, пожалуй, другой защиты»¹³. Представители российской администрации в Северо-Западном крае с удивлением отмечали неестественную покорность народа, «постоянно готового повиноваться той власти, которая его будет руководить»¹⁴.

Страшное свидетельство о состоянии униатской паствы оставил витебский губернатор И.С. Жиркевич. В беседе с Д.Н. Блудовым он говорил: «Витебский крестьянин – не человек (из дальнейшего очевидно, что Жиркевич имел в виду социальную неразвитость и экономическую порабощенность белорусских крестьян-униатов – А.Р.). Он ни чувств, ни религии не имеет. Слушает всякого, кто

¹⁰ Морощкин М., священник. Иезуиты в России, от царствования Екатерины II-й и до нашего времени: в 2 ч. СПб., 1867–1870. Ч. 1. С. 250.

¹¹ Которые в наше время очень нравятся культурологам и фольклористам, видящим в них особую врожденную черту белорусов.

¹² Чебодько П.Я. Из воспоминаний белоруса Я.А. Чебодько. С. 36.

¹³ Янковский П., священник. Записки сельского священника. С. 133.

¹⁴ Из записок Ф.Я. Мирковича // Русский архив. 1890. Кн. 1, вып. 3. С. 427.

перед его глазами. Ксендз, чиновник, помещик действуют им, как машиной, и я могу удостоверить ваше высокопревосходительство, что в теперешнем положении крестьянина прикажи ему не только перейти в православие, но и в магометанство, он и это беспрекословно сделает, и опомнится в новом законе только тогда, когда его накормят. Не было примеров, чтобы занимались религиозными вопросами, когда в животе вместо хлеба – древесная кора и мох, как у витебского крестьянина. Накормят его, говорю я, и он сочтет это благим последствием перемены и навсегда подчинится оной»¹⁵.

Невежество и угнетенность в совокупности вели к тому, что простые униаты не могли должным образом ориентироваться в церковной сфере и выражать собственную волю. Единственное, что им оставалось – это слепо доверять приходским священникам, которые являлись для них самой близкой и родной интеллигентной силой. На тесную и доверительную связь духовенства и паствы в унии в 1797 г. в рапорте императору Павлу I указал З.Я. Карнеев, засвидетельствовав, что народ «готов следовать за ними (за униатскими священниками – А.Р.) повсюду»¹⁶.

Культивирование религиозного невежества и социально-экономическое порабощение народа не вызывают симпатий, но результатом этого явилось то, что в униатской пастве в описываемое время укоренился и торжествовал простой принцип: вероисповедание пастыря определяет вероисповедание паствы. С одной стороны, в этом была сила унии, позволившая ей сохраниться на переломе XVIII и XIX вв. в тех регионах, где униатское духовенство проявило верность Риму и соответствующим образом повлияло на народ. Но, с другой стороны, в этом для греко-католического объединения очевидная опасность. Существование католичества восточного обряда в России оказалось в руках клира, а вернее горсти тех людей – иерархии, начальствующего духовенства и воспитателей духовного юношества, – которые непосредственно влияли на формирование убеждений и деятельность приходских священников.

На настроение в среде униатского народа значительно повлиял массовый переход униатов в Православную Церковь в 1794–1795 гг. Он послужил нарастанию межконфессиональной напряженности среди населения. В рапорте императору Павлу I в 1797 г. З.Я.

¹⁵ Из бумаг генерала И.С. Жиркевича // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1892. – Т. XLVIII. – 920 с. С. 150–159. С. 151–152.

¹⁶ Рапорт Минского губернатора Корнеева имп. Павлу о Православии в Минской губернии. 6 июля 1797 г. // Русский архив. – 1869. – Т. 12. – Стлб. 1559–1566. Стлю. 1566.

Карнеев отметил, что народ не имеет твердого «понятия о униатском исповедании веры, ни мало не противится и благочестивому; но тем токмо огорчен, что, по обращении церквей их из униатских в благочестивые, лишились они всех выгод, коими прежде пользовались, а именно перестали униатские священники из соседних приходов ходить к ним с крестами и образами, в храмовой и прочие праздники для процессии, от чего по местечкам и селам прекослось стечение народа, убавились торги и ярмарки; лишились жители средств продавать свои продукты и покупать нужное; забавы и свидания с родными из других деревень прекратились, и они увидели себя вдруг аки осиротевшими и отчужденными от всякого сообщества: ибо, за строгим запрещением униатским попам давать требы прихожанам благочестивых церквей, не принимают их нигде в праздники и по другим селениям, но бегают и чуждаются»¹⁷.

Обособленное положение немногочисленных православных приходов среди множества униатских, которое наблюдалось после екатерининского воссоединения, люди переживали тяжело. Поэтому некоторые из воссоединенных, не понимая разницы между православием и унией, желали, чтобы все сельские общины были одинаково либо униатскими, либо православными «дабы по-прежнему иметь сношение со всеми беспрепятственное и пользоваться общими для жизни выгодами»¹⁸.

Изучая межконфессиональную ситуацию в Минской губернии З.Я. Карнеев не обнаружил единодушной твердости воссоединенных от унии прихожан в православии. В то же время он сообщает, что никто из верующих не стремится обратно в унию, но только люди желают восстановить вероисповедное единство со своими соседями и родственниками. Учитывая неразрывные всеобъемлющие связи людей между собой, без сомнения, то же стремление восстановить нормальную жизнь присутствовало и у униатов. В итоге можно говорить об имевшей место неудовлетворенности народа сложившейся конфессиональной ситуацией, что при условии непонимания верующими вероучительных различий между православием и униатским изводом католичества создавало почву для благосклонного отношения людей к возможному

¹⁷ Рапорт Минского губернатора Корнеева имп. Павлу о Православии в Минской губернии. 6 июля 1797 г. // Русский архив. – 1869. – Т. 12. – Стлб. 1559–1566. Стлб. 1562.

¹⁸ Там же. Стлб. 1562–1563.

общему воссоединению униатского населения с православным по житейским причинам.

Принимая во внимание сказанное, можно сделать вывод о том, что состояние униатской паствы было отягчено наследием конфессиональной политики Речи Посполитой, которое состояло в религиозном невежестве и тяжелом социально-экономическом положении простого народа, и не обеспечивало верность верующих греко-католиков унии. Большую угрозу для униатского церковного объединения несла неудовлетворенность людей конфессиональным разделением, возникшим по итогам воссоединения 1794–1795 гг. Разделение разрывало соседские, родственные и даже экономические связи, что заставляло людей желать восстановления общей принадлежности единой конфессии независимо от того будет это уния или православие.

Литература

Афанасий, (Мартос), архиепископ. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / архиепископ Афанасий (Мартос). – Минск : Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви, 1990. – 299 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви: в 9 т. / митрополит Макарий Булгаков. Москва : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. – Кн. VI: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). – 797 с.

Ипатий (Потей), митрополит. Грамота Киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV, 1476 года. 1605 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. Т. 7, ч. 1. Киев, 1887. – С. 193–231.

Ипатій, Потей, І, митрополіт. Оборона Флорентійського собору восьмого протифальшивого (собору), недавно виданого ворогами з'єднання – у Вільні – 1604 року // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio II.* – Romae, 1996. Vol. XV. P. 396–459.

Русина, Е.В. Послание Мисаила 1476 г.: бытование, рецепция, информационные ресурсы / Е.В. Русина // «Исследования по истории Восточной Европы». Серия «*Studia Historica Europae Orientalis*». – 2021. – Вып. 14. – С. 57–77.

РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 427. Записка Сербиновича К.С. с оценкой статей о воссоединении униатов во французской прессе с приложением номеров «Journal des débats» от 23 ноября 1845 г., от 26 января, 23 и 25 апреля 1846 и «Lesiècle» от 15 октября 1845 г.

Адрианов, И., священник. Православная оценка Унии / священник И. Адрианов // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры, Минск, 22–24 мая 2001 г.: в 2 ч. / Европейский гуманитарный ун-т; Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: Бендин А.Ю. (отв. ред.) [и др]. – Минск : ООО «Ковчег», 2002. – Ч. 1, кн. 1. – С. 126–144.

Пирлинг, П. Россия и папский престол / П. Пирлинг; пер. с франц. В.П. Потемкина. – Москва : Печатня А.Л. Будо, 1912. – Кн. I: Русские и Флорентийский собор. – 452 с.

Галадза, П., священник. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття / священник П. Галадза // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань, Львів, Луцьк, Київ, 2 – 6 жовтня 1995 р. / ред. Б.Гудзяк. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1997. – С. 5–6.

Poplatek, J. Alumnat papieski w Wilnie. Z dziejow szkolnictwa jezuitskiego w Polsce / J. Poplatek // Wyborartykulow. – Krakow : Wydawnictwo WAM – Ksieza Jezuiti, 1994. – 259 s.

Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596-1839 гады) / С.В. Марозава; паднавул. рэд. У.М. Конана. – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.

Назимов, И.В. Владимир Иванович Назимов: очерк из новейшей летописи Северо-Западной России / И.В. Назимов, сост. А.С. Павлов // Русская старина. – 1885. – Т. XLV, январь-февраль-март. – С. 385–410, 555–580 ; 1885. – Т. XLVI, апрель-май-июнь. – С. 323–338.

Коялович, М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М.О. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1999. – 400 с.

Корзо, М.А. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований / М.А. Корзо. – Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с.

Морошкин, М., священник. Иезуиты в России, от царствования Екатерины II-й и до нашего времени: в 2 ч. / священник М. Морошкин. - Санкт-Петербург : Типография Второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1867 – 1870. – Ч. 1: Обнимающая историю иезуитов в царствование Екатерины Великой и Павла I, 1867. - 501 с.

Грамадска-палітычнае жыццё ў Беларусі, 1772–1917 гг. / А.У. Унучак [і інш.] ; рэдкал.: В.В. Даніловіч (гал. рэд.) [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. – 2-е выд. – Мінск : Беларуская навука, 2019. – 573 с.

РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 418. Проект Инструкции Генерал-Губернаторам западных губерний в связи с проведением мероприятий по воссоединению грекоуниатов с православной церковью (с замечками Сербиновича К.С.) и записки Сербиновича К.С. и др. лиц по этому поводу с изложением истории Унии.

Чебодько, П.Я. Из воспоминаний белоруса Я.А. Чебодько / П.Я. Чебодько. – Киев : Печатня Ив. Васильченко, 1910. – 36 с.

Янковский, П., священник. Записки сельского священника / священник П. Янковский. – Минск : Свято-Петро-Павловский собор, 2004. – 380 с.

Из записок Ф.Я. Мирковича. Федор Яковлевич Миркович: 1786 – 1876. Его жизнеописание, составленное по собственным его запискам // Русский архив. - 1890. - Кн. 1, вып. 3. – С. 395–435.

Из бумаг генерала И.С. Жиркевича // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1892. – Т. XLVIII. – 920 с. С. 150–159.

Рапорт Минского губернатора Корнеева имп. Павлу о Православии в Минской губернии. 6 июля 1797 г. // Русский архив. – 1869. – Т. 12. – Стлб. 1559–1566.

А. С. Хотеев

*кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник Института Истории
Национальной Академии Наук
(Беларусь, Минск)*

СТУДЕНЧЕСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ ИОСИФА СЕМАШКО: ОСОБЕННОСТИ ИЗЛОЖЕНИЯ И КЛЮЧЕВЫЕ ИДЕИ

Резюме

Статья посвящена рассмотрению особенностей студенческих диссертаций выдающегося церковного деятеля митрополита Иосифа (Семашко). Показывается актуальность поднятых вопросов о свойствах веротерпимости и христианском попечении о земных благах. Ход авторских рассуждений, основанных на традиционном для Запада рациональном богословии, открывает вдумчивость молодого Семашко и его интерес к темам христианской нравственности. Прилагаются переводы с латинского двух диссертаций этого автора.

Ключевые слова: *Иосиф Семашко, Виленская Главная семинария, веротерпимость, христианское отношение к почестям и богатству*

В «Записках» митр. Иосифа (Семашко), напечатанных Императорской Академией Наук в 1883 г., сохранились тексты двух его студенческих диссертаций на латинском языке, одна из которых была подана на степень магистра богословия¹. Первая носит

¹ Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею

название «О веротерпимости», а вторая – «О христианской заботе о временных благах». Эти относительно небольшие сочинения представляют интерес в нескольких отношениях. Во-первых, это достаточно редкий случай сохранности студенческих работ начала XIX в., которые бытовали в рукописной форме и потому были подвержены всем превратностям времени, оставаясь известными преимущественно только по названиям. На примере диссертаций молодого Иосифа Семашко можно составить представление об уровне студенческих сочинений того исторического периода, в частности, в Главной семинарии при Виленском университете. Во-вторых, эти труды имеют значение для биографии самого Преосвященного, для понимания его взглядов в их развитии. В-третьих, данные тексты могут представлять интерес в чисто литературном отношении для изучения стиля латинской речи нового времени, образов, тропов и других способов выражения мысли. Наконец, богословские работы Преосвященного Иосифа полезны при рассмотрении самих поднятых в них актуальных вопросов: христианской трактовки толерантности, а также заботы о земных благах и почестях. С учетом всего этого представляется необходимым перевод с латинского студенческих диссертаций будущего митрополита и в качестве введения к нему – рассмотрение их особенностей и ключевых идей. Это тем более необходимо потому, что никто из биографов митр. Иосифа (Семашко) до сих пор не останавливался специально на таком предмете.

Объясняя свое решение издать студенческие сочинения в «Записках», Преосвященный Иосиф заметил: «Эти юношеские упражнения едва ли уже не указывают на будущий мой образ мыслей»¹. Значит, спустя тридцать лет после окончания Главной семинарии, автор придерживался тех же воззрений и считал их правильными. Следовательно, изучая диссертации молодого Семашко, необходимо иметь в виду их положительную оценку уже маститого иерарха.

Что касается латинского языка, на котором написаны студенческие диссертации, то из признания самого автора известно, что он приложил много стараний для усовершенствования в нем уже в годы обучения в стенах Виленского университета: «Почти все мои товарищи проходили предварительно систематически в

Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1. – С. 435–450.

¹ Там же. С. 46.

епархиальных семинариях курс богословских наук на латинском языке, я же поступил прямо из светских училищ, едва имея понятие, что значит богословие. При том, я был слаб в латинском языке – и первые два года был настоящим тружеником. Когда другие затверживали уроки, я должен был с лексиконом в руках следить прежде за значением каждого слова; что ж, если к сему прибавит недостаток у меня памяти слов? Однако со временем преодолел я незнание языка; и профессора отдавали справедливость моим, хотя затруднительным, но отчетливым объяснениям². В итоге обе диссертации Семашко стали образчиком типичной университетской латыни с ее искусственно построенными длинными предложениями и грамматической шаблонностью выразительных средств. При этом следует заметить, что автор не увлекается «красным словцом», крылатыми фразами и цитированием классиков, стараясь яснее изложить свои собственные мысли.

Первое сочинение не датировано и посвящено веротерпимости (*DeTolerantia*) и трактует важный вопрос о том, как сочетается исповедание одной истинной (богооткровенной) религии с толерантностью к иноверцам. Свое рассуждение автор начинает с того, что проводит различие между терпимостью к людям другой религии в общественном (гражданском) понимании и терпимостью к чуждому вероучению в богословском измерении. Последнее никак нельзя примирить с любовью к Богу, как и истину нельзя уравнивать с заблуждением. Если одна только религия верна, то остальные, искажающие ее, – ложны. Если же все религии обладают истиной только отчасти, то, следовательно, они все в какой-то мере искажают одну истину, значит, в абсолютном измерении неверны. Понятно, что христиане, убежденные в истинности своей религии, не могут согласиться с утверждением о частичной правоте Кафолической веры, поэтому не могут толерантно относиться к иным вероучениям. Итак, принцип христианского богопочитания, любовь к Богу, не позволяет признать равночестными догматы другой религии. В этом смысл, так сказать, богословской нетерпимости. Однако в отношении к иноверцам действует принцип любви к ближнему. Он означает, что обращение в истинную веру не может совершаться по принуждению, но добровольно. Здесь лучшим средством является добродетельная жизнь христиан, а не насильственные меры. Примечательна следующая мысль автора: как христиане, живущие

² Там же. С. 13–14.

в меньшинстве среди иноверцев, хотели бы для себя свободы отправления своей веры и деятельности, так точно иноверцы, проживающие в меньшинстве среди христиан, должны пользоваться свободой для своей религии и занятий. Христиане были гонимы за веру на заре церковной истории, но через свои мучения и добродетели смогли изменить мнение о себе у язычников. И уже в христианских странах в новое время гонения на заблуждающихся (еретиков) имели такой же эффект, так как гонимые еретики почитались мучениками от своих единоверцев и через это лжеучение только укреплялось. Поэтому насколько необходима нетерпимость в богословской сфере, настолько нужна терпимость в сфере гражданской.

В своем рассуждении Семашко традиционно обращается к текстам Священного Писания, примерам церковной истории, суждениям святых отцов (впрочем, не особо многочисленным), ссылается на доводы разума. Обосновывая свои доказательства, он не уклоняется и от рассмотрения возражений, например, из текстов библейских. Так, он не считает применимой практику уничтожения язычников из Ветхого Завета, которая была оправданной только для своего времени. Однако нельзя сказать, что все аргументы защиты продуманы им полностью. В частности, на возражение о необходимости защищать чистоту истинной веры от посягательства еретиков он отвечает новозаветными ссылками на кротость и терпеливость увещевания со стороны христиан, что обязанность проповеди и защиты паствы вверена духовным лицам, а не гражданским властям. Однако понятно, что в апостольские времена не было христианских властей, позднее же они появились, и после церковного осуждения ереси в компетенцию гражданских лиц входило наказание еретиков уже не средствами словесного убеждения, а правовыми ограничениями и даже наказаниями. Сам Семашко замечает это в примечании, но не объясняет, почему пастыри Церкви передали полномочия карать осужденных Соборами светским судьям. Как, в связи с этим, провести границу между законными и необходимыми мерами по защите истинной веры и допустимыми правилами веротерпимости? На этот вопрос автор не дает определенного ответа.

При оценке оригинальности диссертации о веротерпимости следует учесть, что Иосиф Семашко далеко не первый обратился к рассмотрению проблемы веротерпимости в стенах Главной семинарии. Известно, что профессор богословия о. Андрей Клонгевич

на годичном акте Виленского университета в 1815 г. выступал с рефератом «О гражданской веротерпимости»³. Хотя Иосиф Семашко поступил в семинарию только в следующем году, он мог познакомиться с мыслями Клонгевича по этому предмету из его курса догматического богословия и церковной истории.

Магистерская диссертация Семашко была написана по нравственному богословию под руководством профессора о. Иоанна Ходани⁴ и посвящена такому предмету как христианская забота о временных благах (*DissertatiodeChristianacurabonorumtemporalium*). По результатам магистерского экзамена, на котором соискатель показал отличные результаты обучения, 6 июля 1820 г. ему была присвоена соответствующая богословская степень⁵.

Как и предыдущая диссертация, это сочинение написано в форме рассуждения с пояснениями и аргументами за и против. Особенностью трактата является опора не только на учение Священного Писания, но и на доводы «здравого разума» (ссылки на первое встречаются в тексте девять раз, а ссылки на второй шесть раз). Диссертация не нагружена специальной терминологией, например, единожды встречается такой философский термин как «*adiaphora*», обозначающий у стоиков нейтральные для достижения счастья заботы и увлечения. Автор иллюстративно (выборочно) ссылается на тексты из Священного Писания, не приводит их с возможной количественной полнотой и не проясняет их святоотеческими толкованиями. Между тем, вопросу о христианском отношении к богатству и земным почестям посвящены огромное число трудов святых отцов и церковных учителей. В данном случае Иосиф Семашко выступает не как истолкователь церковного учения, а как христианский философ, апеллирующий к разуму, практическому опыту и самонаблюдению.

Поставив в начале своего рассуждения вопрос о том, разрешена ли христианам забота о временных приобретениях и какой ей следует быть, автор приходит к утвердительному заключению, что таковое попечение не только не противно учению веры, но и прямо заповедуется в том смысле, чтобы совершенствоваться в

³ Жукович П. Н. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – № 5–6. – С. 561.

⁴ Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашко / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1997. – С. 14.

⁵ Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1. – С. 450.

добродетели, ограничиваться умеренностью и достигаться только законными способами. В ходе своего рассмотрения Иосиф Семашко обращает внимание на свойственное всем людям желание иметь о себе хорошее мнение у других, что часто побуждает их совершать добрые дела (при этом автор обходит проблему тщеславия), таким образом, добродетельный человек становится как бы заложником уважения окружающих. В Священном Писании христиане призываются стать светильниками добра, светить всем, и Апостолы хвалились доброй честью. Осуждение же богатых в Евангелии обусловлено не их состоянием, а пристрастием к стяжательству, пренебрежением добродетели. И наоборот, состоятельность открывает много возможностей делать добрые дела. Бедность же не является достоинством, но содержит в себе аналогичные стяжательству пороки и пристрастия. Мир был создан Творцом для благополучия человека, для упражнения в трудолюбии и активной деятельности. Своей предприимчивостью и энергией человек приобретает блага, но следует избегать при этом служения своим страстям, что осуждается христианской нравственностью. Здесь автор, как и в случае с почестями, должен был бы последовательно заметить, что приобретение благ как раз стимулируется желанием потратить их на прихоти. Обходится вниманием пример евангельского юноши, которому Христос предложил раздать земное богатство ради сокровища небесного, и практика апостольской общины, где никто ничего не называл своим, но многие отдавали свое имущество на общие нужды (Мф. 19:21; Деян. 2:45). Конечно, приобретение земных благ с целью их последующей добродетельной раздачи и получения за это земных похвал и почестей может послужить мотивом с точки зрения философа, но с позиции христианской аскетики опасность кроется и в земных почестях, и в заботах о внешнем благополучии. Заметим, что Иосиф Семашко вообще обходит тему монашеского смирения и нестяжательства. Безусловно, автор прав в том, что в Священном Писании порицается не земное богатство и слава сами по себе, но предупреждается их пагубное влияние на душу человека. Слишком тонкой бывает та грань, на которой кончается достаточная забота о хлебе насущном и начинается многозаботливость о том, что есть и во что одеться. В философских рассуждениях Семашко чувствуется рационалистическое влияние западного богословия, которому не достает сердечной глубины христианского Востока. Не в том ли кроется причина последующих

внутренних исканий автора, что он не обрел в католичестве способов разрешения духовных вопросов, которые затем нашли свой ответ в православной традиции? Во всяком случае, вдумчивость молодого униатского клирика, постигающего вершины католического учения, нашла свое отражение в его семинарских сочинениях, а пылливость ума есть отличительная черта внутренних поисков.

Таким образом, поднятые в студенческих диссертациях Семашко дискуссионные темы сохраняют свою актуальность и, думается, привлекут к себе вдумчивое внимание современного читателя, чему поспособствует предлагаемый ниже их перевод.

Литература

Жукович, П. Н. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – № 5–6. – С. 556–595.

Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1. – 757 с.

Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашко / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1997. – 614 с.

О веротерпимости

Одна только христианская вера установлена Богом, чтобы, уповая на нее, люди наслаждались вечным блаженством; она одна только заповедана: и одна делает того, кто ее исповедует, любезным Богу. Поэтому наша вера является наивысшим благом, какое только могут иметь люди. Тогда встает вопрос: оказывать ли терпимость язычникам и отпавшим от Кафолической веры, которые теперь уже населили все страны?

При ответе на этот вопрос, необходимо различать терпимость в религии, или богословии, и терпимость гражданскую: в правилах общения нашего с отпавшими – сравните с обозначенным делением терпимости – следует запечатлеть в памяти первейшую заповедь христианской веры: «Возлюби Господа Бога твоего от всего сердца твоего и ближнего твоего как самого себя» (Мк. 12:30).

Рассмотрим же два этих вида терпимости по отдельности и увидим, разрешены ли они или нет: рассмотрим, как они могут быть связаны с важнейшей заповедью, Богом возвещенной. Религиозная терпимость основывается на том, что мы признаем все или, по крайней мере, некоторые веры одинаково позволенными, полезными и спасительными для людей. Словом, установить терпимость такого рода, было бы то же самое, что накинуть петлю безразличию и думать, что религия была учреждена для укрощения страстей и человеческого вожделения (уже эта цель сделала бы ее достойной уважения), чтобы обществам стать счастливыми в настоящей жизни, исключая иные цели, кроме предопределенной Богом.

Определим, допускает ли любовь к Богу и ближнему установить такую терпимость.

Любовь к Богу обязывает нас любить и сохранять Его заповеди, защищать Его достоинство, чтобы еретики не препятствовали распространять и возвышать Его религию. Возможно ли думать, будто все веры в равной степени (или, что то же, полагать, что ни одна из них) не сохраняют заповеди от Бога переданной религии, чтобы тем самым Бога любить? – Это как считать равно животворящим приношение идолам жертве Нового Завета Телом и Кровью Христовой, как устраивать нелепейшую и постыднейшую вакханалию у какого-нибудь человека и равно посвящать дни памяти наисвятейших и спасительнейших таинств веры, открытой нам от Бога. Человека, который придерживался бы такого взгляда, малейшие поводы, малейшие выгоды легко приводят к отвержению Бога и сопротивлению Его святым заповедям. Однако наша вера не повелевает нам так самими собой распоряжаться. Согласно ее учению, христиане обязаны не только хранить в своих сердцах божественные заповеди, но также при каждом случае другим их возвещать, как единственные истины, Богом данные и совершенно необходимые для временного и вечного благополучия, потому говорит Апостол (Рим. 10:10): *«Сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению»*. Никакое преследование или несчастье, даже сама смерть, не должна отклонить истинного христианина от исповедуемой им веры. *«Ибо кто, – говорит Христос (Лк. 9:26), – постыдится Меня и Моих слов, того Сын Человеческий постыдится, когда придет во славе Своей»*. Обдумаем же примеры, содержащиеся в Ветхом Завете, к нашему предмету относящиеся (которые могут быть лишь приведены перечнем): Иов,

пораженный величайшими несчастьями, разве умалил как-нибудь славу Его? Три юноши, посланные Навуходоносором в печь, разве склонили колена в идолопочитании, повиновались ли наисильнейшему Царю Вселенной в совершении проступка, который извратил бы истинное богочитание? Даниил, брошенный ко львам, не испугался ни Навуходоносора, ни богов, которых презирал, надежду полагая на Всемогущего Бога. Знал этот святой муж, насколько велико нечестие – умаление славы Божией. Вот, что есть истинная любовь к Богу – ничего не делать противное заповедям Божиим, и это научает нас, как наш дух должен отвращаться от веротерпимости. Заповеди нашей веры, которые в Священном Писании содержатся, являются совершеннейшими, не подлежащими никакому исправлению, так как они переданы Богом. Переменчивость присуща только людям, и они меняются почти каждый день; но заповеди, Богом установленные, всегда были одни и те же, они есть, и они пребудут неизменными до конца мира, по обетованию Христову. Что же тогда думать о тех, которые как бы приписывают себе проницательность, превосходящую бесконечную и вечную премудрость – они присваивают себе власть исказить Божественные предсказания или истолковывать их как угодно по своему удовольствию, и тем самым они прельщают людей. Разве должны мы объявить эти мнения хорошими, более того, столь же полезными, как и спасительные учения Евангелия, открытые нам Христом? Кто заповедует нам такую терпимость? Священное ли Писание, которому мы должны следовать во всех своих действиях? – Ни в коем случае. Должны мы удерживать в памяти наставление апостола, который (в Послании к Галатам) учил, чтобы даже от самого Ангела с неба не принимали мы другого учения (кроме того, которое нам было передано). Это есть то самое учение, за истину которого претерпело мучения бесчисленное число христиан ранней Церкви, перенося самые жестокие пытки и проливая кровь: именно любовь к Богу соделала это, потому что они предпочли потерять свою жизнь, чем каким-либо действием вызвать сомнение у народов, в неуклонном постоянстве своего исповедания Веры христианской. Какой смысл далее доказывать, может ли религиозная терпимость к диссидентам иметь место среди христиан? – Давайте рассмотрим только примеры Апостолов и первых христиан, из чего поймем, насколько мы должны быть чужды религиозной терпимости: и если они пролили свою кровь ради веры, то мы, конечно (если любовь к

Богу еще пылает в наших сердцах), обязаны охранять ее таинства от развращения злых человек и учить тому других, насколько это в нашей власти, о чем Иисус также напоминает нам (Мф. 7:15), говоря: *«Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные».*

Мы уже видели, как много разногласий имеются между собой любовь к Богу и религиозная терпимость; ибо тот, кто не соблюдает божественных заповедей, не может их любить: теперь задумаемся, может ли веротерпимость быть совместима с заповеданной нам Богом любовью к ближнему.

Ошибки не только простых людей, но и древних философов в исследовании первопричины всех вещей показывают, что человеческий разум слаб. Все люди развращены величайшей тьмой идолопоклонства; до сих пор вера христианская не просветила их своим светом. Что же тогда мешало вспомнить о тех же или еще худших язвах нечестия, если бы члены секты считались равнозначными по важности с религией христианской, тогда каждый создал бы себе веру, приспособленную к человеческому удовольствию (чему у нас есть много примеров), за ним следовали бы люди, наделенные слабым разумом и ограниченные страстями. Однако любовь к ближнему повелевает нам любить не только друзей, но и врагов: так христиане научены истиной веры, в частности пастыри, – они должны поддержать немощного христианина и привести его к предначертанной цели, то есть к вечному блаженству, чего нельзя сделать иначе, как просвещая истинной верой и опровергая любые другие секты: ибо чаще всего люди менее образованные довольствуются суждениями людей, наделенных добродетелью и знаниями. Язычник или еретик, получив образование и богопротивную религию своих родителей, умирая и осознавая, что ждет его в будущей жизни, к кому бы еще мог обратиться со своими превратными представлениями, кроме тех, кто его заразил или ввел в заблуждение?

Отсюда видно, как пагубна религиозная терпимость: она похищает у людей высшее благо, вечное блаженство. Поэтому она не может согласиться с любовью к ближнему, которая требует, чтобы мы помогли каждому в достижении счастья, почему веротерпимости следует избегать. Более того, религиозная толерантность также вредна для временного блага человеческого общества; ибо она, приводя людей к равнодушию, делает их атеистами, а насколько пагубна чума атеизма для общественных дел, очевидно каждому.

Мы уже видели, насколько религиозная терпимость противоречит любви Божией и губительна для всего человеческого рода: теперь нам надлежит увидеть, необходима ли гражданская терпимость и в чем она заключается. Гражданская толерантность состоит в том, что отделившиеся от нашей веры не только от нас с ненавистью не преследуются, но, кроме того, и тот долг милосердия, который по отношению к каждому ближнему мы обязаны отдавать, воздается и им. Отсюда легко понять: насколько религиозная толерантность по отношению к инакомыслящим противозаконна и недопустима, настолько она рекомендуется в гражданском понимании и необходима для временного и вечного счастья.

Христос заповедует нам сохранять эту терпимость почти на каждой странице открытого нам Им учения, одновременно указывая любовь к ближнему, даже к врагу: *«Любите, – говорит Он (Мф. 5:44), – врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»*. Есть правило, которому мы должны следовать в разговоре с несогласными и которое христиане ранней Церкви сохраняли очень тщательно. Никто не осмелился обвинить христиан в каком-либо вредном для человечества деянии: никто не показал, что христиане восстают против постановлений верховной, пусть даже и языческой, власти; они предпочли лучше умереть, чем согрешить против божественных заповедей. Христос просил Апостолов, чтобы они следили за своим гневом на неверных самаритян, говоря (Лк. 11:55): *«Не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать»*. Помимо этого, есть и другие почти бесчисленные примеры, в которых Христос проявляет Свою доброту к людям всех религий, и тем самым повелевает нам вести себя с ними так же. Наконец, задумаемся, не скажет ли нам сам разум то же самое, что Христос (Мф. 7:12) заповедует: *«Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»*. Для христиан, живущих среди турок, персов или других народов иной религии, чего еще требовать, как не того, чтобы они проводили свою жизнь в безопасности и свободно пользовались плодами своего труда и промыслов, даже если они исповедуют свою религию наедине – почему же мы не должны позволить нашим ближним делать то же самое? Власть, равно гражданская и церковная, должна использовать все средства, чтобы помешать развитию любой секты, особенно при ее зарождении. Но когда

она широко распространена и ее приверженцы не делают ничего вредного человеческому обществу, тогда было бы большим преступлением преследовать их. Тогда гражданская власть должна относиться к ним наравне с другими подданными согласно заповедям христианской веры: на церковного человека возлагается забота о них самыми добрыми средствами и примерами, достойными христианина, привести их к истинной вере и искоренить прежние заблуждения. Наконец, необходимо принять во внимание и слабость человеческого разума; которая затрудняет познание истины, ведь без Божественной помощи, мы не приходим к ней. Рассмотрим же сами себя. Если бы мы были воспитаны родителями-еретиками и учителями ложной веры, разве мы не стали бы упорно защищать ее? Неужели мы не считали бы ее лучшей? Поэтому, возблагодарив Бога за то, что Он позволил нам родиться в религии христианской, будем учитывать, что есть небольшая часть еретиков, явно виновных в грехе, и мы не должны презирать их, но давать им добрые советы о Боге. Еретики, приверженные заблуждению, не осознают этого, считают себя верными, а не предателями веры, как хорошо говорит Сальвиан («Об управлении Божиим, или Провидении»): «Еретики есть среди нас, но не между собой. Ибо они считают себя правоверными до такой степени, что поносят нас, называя еретиками. То, что они для нас, мы для них. Истина с нами, но и они полагают, то же самое. Поэтому хотя они и заблуждаются, но заблуждаются с добрым сердцем, не с ненавистью, но с любовью к Богу, будучи убеждены, что чтут и любят Господа». Кто же тогда захотел бы вынудить еретиков отвергнуть свое заблуждение? Они скорее предпочтут стяжать жизнь, чем отвергнуть; ибо они считают свою религию превосходнейшей и угодной Богу. В чем же тогда их вина? Разве в слепоте, которая возникает из-за слабости человеческой природы и которую можно устранить с божественной помощью и заботой христиан. Наконец, какой смысл в насильственном отращении еретиков от их заблуждения: какими бы они были христианами? Как тогда обратились бы первые ученики Христа? Конечно, они были бы лицемерами, а не истинными христианами, притворяясь верными, и внутренне склоняясь к старой религии, они возвратились бы к ней при малейшей возможности. В чем же тогда заслуга перед Богом от такого обращения? Поэтому в нашем рассуждении о гражданской толерантности необходимо следовать призыву самого Христа, повелевающего нам любить ближних.

Возможно, кто-то скажет: если преследование инакомыслящих в религии христианской недопустимо, то почему Бог повелевает евреям, войдя в Святую Землю, искоренить все народы, населявшие ее? Причины этому, представляется, следующие: 1. Бог хотел отдать землю, которую обещал Аврааму, его потомкам; 2. Он хотел, евреев, грубый и развращенный народ (как учит история, содержащаяся в Священном Писании), что угодил Ему исключительно из-за веры своих предков, отвести от идолопоклонства жестоким наказанием язычников; 3. Бог хотел привести даже язычников, ослепленных самыми гнусными преступлениями, к познанию Своего всемогущества, чего Он не показал бы иначе, как посредством физической силы, ибо и они не боялись иного и не думали, что существует что-либо, кроме физической силы; 4. наконец, Закон Ветхого Завета был приспособлен к людям своей эпохи, изуродованным преступлениями. Тогда нужно было наказывать людей в этой жизни, чтобы сохранить среди народов бесконечную идею истины Божией; которая подготовила бы их к легкому принятию благ, предлагаемых людям Спасителем. Таким образом, закон Ветхого Завета был приспособлен к людям, виновным как в грехах своих прародителей, так и в своих собственных грехах. Но пока наступит время, желанное всеми, когда Бог изольет Свои блага на людей всего мира через Сына Своего, нам данного, когда Он назначит вечные наказания или вечные награды людям за их преступления или добродетели, пока закон рабства уступит закону благодати, как говорит святой Павел (Рим. 6:14) *«ибо вы не под законом, но под благодатью»*, Бог не требует, чтобы проливалась кровь для распространения познания Его; Он показывает другие способы, с помощью которых неверующие могут прийти к истинной религии. Итак, для возражений такого рода нет места, поскольку они относятся только к евреям; ибо, как говорит Апостол, *«конец закона – Христос»* (Рим. 10:4). Так что состояние людей, изуродованных преступлениями тогда, нельзя сравнивать с состоянием людей сегодня, находящихся под законом Евангелия, – следовательно, необходима гражданская терпимость.

Но чтобы никто не мог противоречить этой истине, обратимся к примерам прошлых веков, которые в большом изобилии открываются в истории. Вместо ответа на подобное возражение; посмотрим, к каким последствиям привело жестокое преследование несогласных, какая выгода или недостаток из этого вытекал.

Что касается выгоды, ее, вероятно, не было: ибо нельзя доказать, что число христиан увеличилось от преследования несогласных. Но мы видим большие недостатки, которые они причинили, как в отношении религии, так и в отношении политического состояния человеческого общества. Мария (королева Англии – примеч. переводчика), например, чего добилась своим насилием в Англии из-за религии, разве что не приблизила ее к падению? Елизавета (королева Англии – примеч. переводчика) непременно вернулась бы к вере уже в начале ее ухода из Церкви, если бы к ней относились с апостольской добротой. В этом смысле англичане когда-то были примером христиан, чьи лидеры заслужили прославленное имя защитников религии, и они стали предателями той же самой веры. Перейдем к французам: столько лет они вели между собой войны из-за религии, какая польза ей отсюда? Никакой. – Какой эффект? Сто тысяч диссидентов были убиты в один день, и человеческая кровь, пролитая по всей Франции, – вот плоды этого преследования. Разве диссиденты успокоились этим поражением? Нет, они направили всю свою энергию на то, чтобы заставить своих противников дать им мир и свободу исповедовать свою религию. Вся Германия была залита кровью тех, кто ее населял и боролся за дело веры. Короче говоря, вся Европа в эти времена пережила самые жестокие события религиозных войн. Тогда бы мученики могли открыться (почитаемые за таковых собственным народом) среди несогласных, благодаря кому? Тем, кто постоянством в гонениях, призывая помощь Божию, распространял веру. Разве таким образом Иисус повелевает Своим почитателям вести себя с ближними? Можно было бы добавить бесчисленное множество примеров из истории, из которых легко заключить, что гражданская толерантность очень полезна и обязательно нуждается в сохранении, и наоборот, нетерпимость низводит людей до диких зверей, является вредителем человеческого общества и всячески противостоит заповеданной Богом любви к ближнему⁶.

⁶ Могут еще возразить: наказания смертной казнью или сожжением выносились еретикам Вселенскими соборами, ибо авторитет оных принадлежит как бы самому Христу, и приговоры непогрешимы. На это ответим кратко: что такого рода еретики, подлежащие суду Соборов, подвергались смертной казни не за заблуждения против учений религии, а за гражданские преступления, которые они чаще всего добавляли к своим нечестивым учениям. И тогда отцы, совлекши с себя свою должность, с разрешения гражданской власти, стали судьями гражданской, а не церковной власти.

Но спросит кто-либо: если гражданская толерантность должна быть сохранена по отношению к диссидентам, как можно сохранить религию неиспорченной? Но тогда необходимо задуматься: как же Апостолы среди неверных народов, едва имеющих представление о Боге, так быстро и широко сеяли свет евангельского учения? Можно ли было достичь этого физическим принуждением или преследованием народов? Действительно, Бог поручил проповедь Своего учения и сохранение его не князьям, а священникам; Он оставил не оружие, а смирение, которым повелевает, говоря (Мф. 2:29): *«Научитесь у меня, ибо я кроток и смирен сердцем»*. Священники должны охранять свою паству от всех духовных опасностей, имея в виду наставление, данное святым Павлом своему ученику Тимофею: *«Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием»* (2 Тим. 4:2). Они обязаны добрым примером вести христиан к спасительным делам: ибо, как говорит св. Златоуст, «добрые дела убедительнее чудес». Искореня пороки, священники должны вести себя скорее с добротой, чем со строгостью, вспоминая слова св. Августина «они устраняются скорее обучением, чем приказанием; предупреждением, а не угрозой» (Письмо 64). Тогда каждый христианин должен запечатлеть в своей памяти первое правило апостола Матфея: если христианин не обратит своего ближнего в христианскую веру добрыми делами, он будет признан виновным. Так что есть иные средства, которые не требуют отмены гражданской толерантности.

Теперь мы знаем, в чем состоит как религиозная, так и гражданская терпимость: мы знаем, что одна наиболее разрушительна, а другая наиболее полезна: поэтому мы должны вести себя согласно Божественным заповедям. Защищать честь Бога и веру, переданную нам, не оружием, а христианскими добродетелями. С другой стороны, мы должны сохранить свободу, данную всем людям Богом: ибо от этого зависит христианская добродетель. Мы должны почитать всех людей братьями, следовательно, должны позаботиться об их временном и вечном счастье. Из всего этого можно сделать вывод, что любовь к Богу и ближнему должна быть основой общения с людьми. Наконец, каждый христианин должен помнить слова святого Августина об обращении с язычниками и грешниками: христианин есть враг проступков, но друг самого человека.

Диссертация о христианской заботе о временных благах

На получение степени магистра богословия 23 июня 1820 года.

«Будем пользоваться ими, но не будем хвалиться (земными благами): будем пользоваться ими бережливо, словно достоянием, которое нужно вернуть»

Сенека. Письма к Луцилию. 74.

Разрешена ли христианская забота о временных благах и какой она должна быть?

Никто не будет отрицать, что человек, наделенный чувственной природой, помимо добродетели, предназначен еще и для счастья. Кто бы об этом не думал: и враги справедливости не меньше, чем благ Премудрого Создателя, усваивают нам такое сильное влечение к счастью, даже если бы оно при этом не принесло бы никакой другой пользы, кроме непрерывных и самых мучительных пыток. Но когда мы испытаем, что по испорченности человеческой природы ни один смертный в этой жизни не свободен от всякого зла, а потому не способен наслаждаться истинным счастьем – Милосердный Бог в конце земного пути обещал нам Своим откровением вечное и абсолютное счастье. Из этого, однако, не следует, что человек не должен искать счастья, по крайней мере такого, которое возможно в этом мире. Ибо, как показывает опыт, у нас есть много переживаний здесь и сейчас, приятных уму и чувствам и не противоречащих ни разуму, ни религии. Но что есть временное счастье, где его искать и как достичь – рассмотреть это не менее необходимо и полезно каждому. Приведем здесь мнения философов и богословов, которые странным образом расходятся во мнениях по этому вопросу; но еще лучше обратимся к здравому смыслу, следованию которого мы, по божественной воле, подчиняемся. Разум, подкрепленный здравым рассуждением, учит нас, что даже земные блага имеют немалое влияние на наше временное счастье. С земными благами приходят почести и возможности, здравый разум требует заботиться о них, правда, не как о конечной цели, а как о второстепенной, уступающей добродетели. Мы же, христиане, обязаны сообразовать свою жизнь не менее с принципами разума, чем с заповедями религии. Надо поэтому рассмотреть, разрешена ли забота о земных благах человеку-христианину, не противоречит ли она заповедям Христовым, изложенным в Священном Писании; и,

если это допустимо, необходимо исследовать, какая должна быть эта забота о земном, чтобы она соответствовала нашему достоинству, как природному, так и сверхъестественному. Об этом мы еще поговорим, но, чтобы в трактате не было путаницы, о христианской заботе о почести и богатстве или возможностях мы поговорим в особых артикулах.

Забота о почести

Под именем чести подразумевается хорошая оценка от других, что есть не что иное, как справедливое и благосклонное суждение других людей о нашем превосходстве, достоинстве и совершенстве. Опыт всех веков учит нас, что это уважение, эта честь ни для кого не является безразличной. Нет ничего столь трудного, ничего столь горького, ничего столь драгоценного, что люди не смогли бы вынести или пожертвовать ради своего доброго имени. Было немало тех, кто предпочел потерять жизнь, а не честь. Как в язычестве, так и в христианстве люди всегда были жадными и ревностными к своей чести. Итак, существует некий естественный стимул, заложенный в нас Богом и, следовательно, достойный уважения, благодаря которому мы вынуждены заботиться об оценке со стороны других людей.

Скорее покажем, что эта забота о собственной чести, к которой нас так сильно побуждает само естество, не только не противоречит принципам разума и религии, но, скорее, соответствует тому, что ими предписано.

Не станем пренебрегать тем, что разум заповедует не меньше, чем религия, что для нашего блага или для возвеличения других предназначено, что годится для преуспевания нашей добродетели или добродетели других. Действительно, уважение, которым мы пользуемся среди других людей, и это легко доказать, может быть полезно различными, более того, бесчисленными способами не только для нашего собственного блага и добродетели, но и для блага и добродетели наших ближних. Ибо ничто важное не может быть совершенно кем-либо без помощи других, но для того, чтобы получить эту поддержку, самое полезное, как учит нас опыт, – это добрая о нас слава, благодаря которой все те, кто убежден в честности нашей жизни и того, как мы поступаем, дают свое согласие на наши слова и дела, а их усилия дополняют наше старание. Разве

человек, имеющий репутацию доброго среди других, не сделает добро и себе, и ближним? Можно принять во внимание, сколько есть осад от врагов в бедствиях и в последующей нужде, сколько забот в семейных делах, в обеспечении себя и своих нужд, сколько разногласий и споров между семьями, друзьями и другими людьми, которые нужно успокоить, сколько нужно помогать бедным, утешить несчастного, воздать справедливость неправомерно угнетенным – какими различными способами может человек, пользующийся уважением, достичь собственного блага, своих ближних и, наконец, всего человеческого общества! Но мы не должны ссылаться только на оценки других. Стремление к справедливому мнению и доброй славе является началом и высшей опорой добродетели. Ничто так сильно не побуждает к добру и не удаляет от зла как стоящая перед глазами почесть и слава тех, кто украшал себя всякого рода добродетелями, и презрение и отвращение к злым людям. Поэтому, когда всякое действие завершено, мы судим о нем согласно здравому смыслу, спрашивая себя: что люди скажут по этому поводу? И наоборот, кто пренебрегает своей честью и славой, открывает врата любым порокам, тогда он очень легко приходит ко всем злым делам и ужасным преступлениям; почему верно сказано: Горе тому человеку, который уже потерял всякий смысл (дело чести). К тому же нет иного учения, содержащегося в священных письменах христианской веры. Ибо там нам заповедано: помышлять о всякой почести (Флп. 4:8); доставлять блага не только пред Богом, но и перед всеми людьми (Рим. 12:17; 2 Кор. 8:21); иметь доброе свидетельство от тех, кто у ворот (1 Тим. 3:7); подавать пример добрых дел, чтобы противникам не доводилось говорить о нас ничего худого (Тит. 2:7); наконец, просветиться перед людьми, чтобы они видели наши добрые дела (Мф. 5:16). Для тех же, кто хочет чего-то иного, – разве добрыми делами мы не сравниваемся с ними в уважении и не окажемся для них добрым примером? Сам Христос ни разу не потерпел ущерба в Своей доброй славе; при каждом удобном случае Он не менее старался опровергнуть всей силой доводов как нелепые мнения, так и врагов Своей чести. Он без всякого колебания опроверг клевету фарисеев и саддукеев (Мф. 12:25, Лк. 11:17, Ин. 8:14, 49). Как в этом, так и в другом Апостолы были верными подражателями примеру своего Учителя. Ибо они не только энергично защищали свою честь и честь Его, но и если надеялись получить от этого какую-то пользу, то совершали свои добрые дела и

затем хвалили их. Примером может служить св. Павел, чье самое известное высказывание по этому поводу в 1 Кор. 9:15: «Ибо для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою».

Итак, если приобретение почестей выгодно и нам, и другим и служит прибавлением к нашему богатству, оно было освящено выразительными словами заповедей Священного Писания и примером Христа и Апостолов, как говорит само Священное Писание: «Доброе имя лучше большого богатства, и долготерпение – жизнь дней» (Притчи 22:1; Сир. 41:16), то необходимо исполнять обязательства любви к себе, к ближним и к заповедям Божиим; давайте же со всем усердием позаботимся о том, чтобы добиться уважения других и сохранить его.

Возражения против нашей трактовки из Священного Писания, не имеют значения, ибо ослабляются силой аргументов. Так, слова Христа (Ин. 5:44): «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?» – не исключают заботы о собственной чести, но обозначают ее так, чтобы не превратить в конечную цель. Поэтому они не осуждают тех, кто, исполняя добродетели, ищет также и уважения других; но осуждают тех, которые пренебрегают делать то, что угодно Богу, заботящихся, чтобы добиться славы среди людей, даже несправедливыми средствами. Когда Христос (Мф. 23:5) спорил с фарисеями, что они совершают все свои дела для того, чтобы их видели люди... что они любят первые лежания на пиршествах, лучшие места в синагогах, приветствия на рыночной площади и то, что люди называют их раввинами, то этими словами преследуются их гордыня и тщеславие, которым они одни предались, но совершенно пренебрегли обязанностями, которые имели перед Богом и добродетелью. Нет ничего предосудительного и в том, что Христос упрекал Своих учеников, когда они боролись за первенство, говоря (Лк. 22:25–26): «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший», ибо это связывает их гордыню и закрывает путь к ней, прививает им любовь к смирению, которая заповедана каждому христианину; это было необходимо Апостолам, как и тем, которым среди стольких гонений было вверено служение проповедовать слово Божие. Но какая необходимость продолжать и оправдываться от возражений, о которых мы имеем столько свидетельств в Священном Писании? Итак, достаточно сказать в

целом: осуждать в Священном Писании чрезмерную заботу о чести – не согласно разуму и нашему естественному и сверхъестественному достоинству.

Раз мы доказали, что забота о чести и самоуважении не только допустима, но и входит в наши обязанности: так ли уж она необходима, какой она должна быть, чтобы соответствовать достоинству человека-христианина?

Без сомнения, мы обязаны сохранять умеренность в заботе обо всем, что относится к нашему благополучию, чтобы это стремление не вышло за рамки приличия; ибо состояние естественных желаний таково, что подвержено слепому побуждению, если только не управляется строгим правилом разума. Поэтому, во-первых, христианским заботам о чести предписана умеренность. Это так и будет, если не сделается конечной целью, к которой единственно должны мы стремиться, о чем давайте стараться. Ибо для человека, так как он предназначен для высшего, не в том заключается достоинство. Поэтому мы должны быть осторожны, чтобы уравновесить заботу о чести с суждениями здравого разума и не допустить, чтобы она превратилась в гордыню и другие пороки, противоположные скромности и смирению.

Если мы используем только законные и честные средства для приобретения чести, это нам разрешено. Но единственное и самое достойное средство достижения этой цели – добродетель. Заслужить уважение другим способом и насладиться им, я думаю, не дано ни одному смертному; ибо придется изменить природу людей, которая непреодолимо тянет их доказывать и уважать добродетель и честность.

Наконец, добиваясь чести, мы должны стремиться к благой цели. Опыт учит нас, что наша слава и оценка могут принести пользу нам и другим во многих отношениях с целью способствовать нашему спасению и спасению других, как временному, так и вечному. Не только разрешено, но и обязанность каждого человека добиваться чести и доброго имени среди людей.

Эти три вещи, следовательно, необходимо иметь в виду, сравнивая себя с уважением других, и это составляет истинную и правильную христианскую заботу о чести.

Забота о средствах

Ко временным преходящим благам, относятся также удача или способности, которые включают все те внешние предметы, что нужны для пропитания, деятельности, жизни, удовлетворения потребностей, удобства или великолепия. Также легко удостовериться, что внешний вид не следует причислять к духовно безразличным для любого человека вещам, но его необходимо беречь и сохранять.

Человек, состоящий из души и тела, имеет различные физические потребности, не удовлетворив которые, он не смог бы установить теснейшую связь между душой и телом. Итак, заповедь, согласно которой мы обязаны сохранять жизнь и заботиться о теле, обязывает нас также заботиться об имуществе, ибо без этого мы ничего не можем достигнуть.

Кроме самосохранения у нас есть и другие, не менее важные обязанности. Здравый смысл учит, чтобы способствовать благополучию, каждому человеку нужно укреплять силу тела, возвышать способности ума до максимально возможной степени совершенства. Действительно, нельзя отрицать, что на приумножение нашего благополучия в этой жизни, большое влияние указывают блага судьбы. Ибо с их помощью мы можем приобрести все необходимое для жизни, избежать большинства бедствий, защититься от вреда, приобрести пользу, позаботиться о здоровье и тем самым сохранить силы, пользуясь невинными развлечениями. Мы можем радоваться многому другому, что хотя и не составляет всего счастья, но тем не менее немало ему способствует. Но что еще? Поставим себя в те обстоятельства, в которых находятся бедняки, – рассмотрение их страданий, несомненно, убедит нас в истинности сказанного.

Даже обязанность совершенствовать духовные способности не может быть выполнена без материальных средств. Ибо кто не знает, сколько затрат требует просвещение и украшение разума, сколько стоят книги, плата преподавателям и на содержание во время, посвященное учебе!

В связи с этим богатство дает нам возможность совершать бесчисленные добрые дела. С его помощью мы помогаем несчастным, утоляем нужду бедствующих, приносим пользу как частному, так и общественному благу; и вообще, нам легче удовлетворить все те добродетели, совершителям которых обещано вечное блаженство: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте

Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня» (Мф. 25:34-35). Итак, богатые своими возможностями, по словам св. Павла (1 Тим. 6:19), могут положить себе доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни.

Но для чего Всемогущий Творец дал человеку власть над рыбами морскими, птицами небесными и всем, что движется по земле (Вт. 1:28); для чего поставил его над делами рук Своих и все положил под ноги его (Пс. 8:6); если бы ему не позволялось пользоваться земными благами? С какой же целью Он создал в этом видимом мире столь разнообразные и бесчисленные существа, пригодные не только для удовлетворения естественных потребностей, но и для утешения чувств, если бы было запрещено наслаждаться ими? Разве Бог совершил все это ради непрерывных пыток и борьбы с тем естественным желанием, которое Он нам дал для ощущения полной нищеты Его созданий? Думать так о праведном и наивысшем Создателе – безумие. Наконец, что бы это был за удел, чем был бы род человеческий в мире, если бы никому не было позволено заниматься заботой о земных благах! Мы бы не увидели никакого трудолюбия, деятельности, культуры среди людей; вся природа казалась бы дикой и полной ужасных пустынь, скорее обиталищем хищников, чем существ, наделенных разумом и воображением. Итак, принимая во внимание выгоды, которые мы получаем от богатства и удачи, что они имеют величайшее влияние на счастье этой жизни, что богатым легче выполнять государственные и религиозные обязанности и тем быстрее они могут совершать добродетельные поступки, что бедняки более готовы на любые пороки, даже преступления, и наконец, все, что находится в этом мире, предназначено для нашего употребления по прямому приказанию Творца, по Священному Писанию, что нас учит (каждый да отбросит без всякого колебания, ибо это высшая неблагодарность – не пользоваться божественной милостью), что забота о земном не только законна, но и должна причисляться к нашим обязанностям.

Хотя приведенные нами доводы для обоснования такого понимания благ достаточно сильны, нет недостатка в тех, кто, с возражениями, следующими как из Священного Писания, так и из житейской практики, пытался опровергнуть его. Что касается слов Божественного кодекса, которые, кажется, запрещают заботиться о благах, надлежит принять во внимание, что они или осуждают

неумеренную тягу к богатству, нарушающую спокойствие ума и препятствующую исполнению высших обязанностей, или указывают опасности пороков, которые обычно сопровождают такое пристрастие, или, наконец, содержат только частные увещания и предписания, приспособленные к особым обстоятельствам и лицам. Итак, когда Христос сказал: «Никто не может служить двум господам... Богу и маммоне» (Мф. 6:24) или: «Не собирайте себе сокровищ на земле... но собирайте себе сокровища на небесах...» (Матф. 6:19), тем самым Он стеснил чрезмерную любовь к богатству и безумие тех, кто ради него пренебрегает исполнением дел Божиих и добродетели и таким образом теряет вечные и неоценимые блага; а также учит, что небесное всегда следует предпочитать земному. Слова же «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:24) немало не противоречат нам: ибо все это должно относиться главным образом ко временам Христа; и они показывают, с каким трудом могут быть оставлены в стороне пороки, свойственные богатым, и принято учение христианское, чтобы заслужить вечное счастье, изобилующее благами. Наконец, что сказал Спаситель: «Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:33), относится только к Апостолам и к тем, кто был призван выполнять подобное служение. И, конечно, у тех, кто был послан проповедовать слово Божие и распространять христианскую веру по всему миру, не было времени, по причине таких великих дел, заботиться о земном благополучии.

Но что сказать о различных мнениях людей по этому поводу? Многие говорили, что земные блага, какие бы удовольствия ни воздействовали на чувства, созданы Богом для испытания нашей смелости и самообладания. Другие пошли еще дальше и говорили, что все видимое в этом мире следует считать злом, и осуждали их использование. Чтобы опровергнуть эти высказывания безумцев, достаточно привести слова св. Павла, который, вдохновленный божественным духом, проповедовал: «В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей», запрещая брак и воздерживаясь от пищи, которую Бог создал для того, чтобы верные принимали ее с благодарением (1 Тим. 4:2 и след.). Когда некоторые привязываются к земным благам действием врага, из-за связанных с ними опасностей пороков,

должно ответить, что даже бедность гораздо менее свободна от них; но христианская забота о земных вещах (о качествах, о которых мы поговорим вскоре), не только не опасна для добродетели, но весьма полезна.

Точно так же, как в почести, так и в приобретении богатства желательны умеренность, добрая цель и справедливые средства. Богатство – это средство, а не цель; оно открывает путь к добродетели и счастью, но не составляет самой добродетели или счастья. Ни в коем случае не подобает человеку тратить на них все свои силы и устремления; ибо, во-первых, по словам Христа (Мф. 6:33), мы должны искать Царства Божия и правды Его, а остальное приложится нам. Сначала я буду искать вечное блаженство, а затем временное счастье. Более того, непомерная любовь к богатству порождает многие пороки, не менее противные достоинству христианина, чем его счастье. «Проклятая жажда золота, к чему не склоняешь ты бессмертные души!» (Вергилий, «Энеида»). Отсюда вытекает скупость, которая является источником многих грехов: ибо скупость (как говорит св. Августин) ни Бога не боится, ни человека не чтит, ни Отца не щадит, ни матери не признает, ни брата не слушается, ни другу не доверяет, притесняет вдову, не помогает сироте, лжесвидетельствует. Поэтому любовь к богатству должна быть такой, чтобы мы не гордились тем, что приобрели, и не горевали более чем нужно, если оно было утрачено, помня, что эти блага не являются необходимыми, но лишь случайными, без которых мы можем обойтись. Но христианину недостаточно приобретать богатство с умеренностью, необходимо предположить его хорошую цель. Желать богатства, искать его и наслаждаться им – это правильно, поскольку так мы можем удовлетворить наши естественные потребности, возвышать нашу добродетель и содействовать счастью других. Итак, что чуждо этой цели, то и в заботе о богатстве несправедливо. Не богатство есть зло, а во зло употребление его; и (как говорит святитель Златоуст) богача отвергли не потому, что он был богат, а потому, что он был жесток и бесчеловечен. Поэтому мы ищем или желаем земных благ не с тем с намерением, чтобы нам легче было удовлетворять злые похоти и совершать другие дела, запрещенные божественными и человеческими законами, что ни в коем случае не допускается.

Что же касается средств приобретения богатства, то они должны быть честными и разрешены законами. Справедливыми

же средствами для достижения этой цели является усердие в правильном исполнении обязанностей своего призвания и старание. Но неправильно наносить ущерб богатству других, посягать на их права, извлекать выгоду и получать прибыль от плохих или грязных дел, предприятий и услуг, которые поддерживают незаконные других. Эти три вещи, а именно: умеренность, благая цель и законные средства, необходимы для христианского и правильного стремления к благополучию; и мы показали, что такая забота не противоречит Евангелию.

Учитывая то, что мы говорили в диссертации о временных благах; теперь мы можем заключить, что забота о почести и средствах законна и что она относится к нашим обязанностям; и люди грешат в этом деле только злоупотреблениями; но если мы будем соблюдать указанные правила, у нас будет больше возможностей, чтобы обеспечить себе как временное счастье, так и вечное блаженство.

Иосиф Семашко

Литература

Жукович П. Н. О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии / П. Н. Жукович // Христианское чтение. – 1888. – № 5–6.

Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1883. – Т. 1.

Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашко / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1997.

В. А. Теплова

*кандидат исторических наук, профессор
Минская духовная академия
им. святителя Кирилла (Туровского),
(Беларусь, Минск)*

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА БЕЛОРУССКИХ ИСТОРИКОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Резюме

В статье представлена история создания и развития кафедры русской гражданской истории в Санкт-Петербургской духовной академии. Основанная в 1869 г. она прекратила свою деятельность в 1918 г. В течение всего этого времени кафедру поочередно занимали выдающиеся ученые-историки, уроженцы Беларуси: профессор Михаил Осипович Коялович (1869-1891) и профессор Платон Николаевич Жукович (1891 – 1918). Оба ученых внесли свой уникальный вклад не только в дело развития академической кафедры, но и в целом церковно-исторической науки России и Беларуси.

Ключевые слова: *Санкт-Петербургская духовная академия, история Русской Православной Церкви, Брестская церковная уния, академический устав 1869 г., русская церковная и гражданская история, церковная историография, профессор М.О. Коялович, профессор П.Н. Жукович.*

В XIX – начале XX в. в стенах Санкт-Петербургской духовной академии сформировалась сильная церковно-историческая школа. Немаловажным фактором, повлиявшим на ее становление, стал академический Устав 1869 г., согласно которому при каждой из четырех духовных академий Российской империи открывалось церковно-историческое отделение, включающее кафедры библейской истории, общей церковной истории, общей гражданской истории, церковной русской истории, истории и обличения русского раскола, гражданской русской истории.

Вполне естественно предположить, что проблематику по истории Киевской митрополии (т.е. истории Православной Церкви Беларуси и Украины) должна была включать в свое исследовательское поле кафедра Истории Русской Православной Церкви, которую поочередно занимали: профессор протоиерей Павел Николаевский (1871-1899), исполняющий должность доцента Антон Владимирович Карташев (1900-1905), профессор, впоследствии академик Николай Константинович Никольский (1906-1909) и профессор, позже примкнувший к обновленческому движению, Борис Васильевич Титлинов (1909-1918). Каждый из профессоров внес свой вклад в развитие академической кафедры и церковно-исторической науки России в целом. В период с 1889 по 1915 гг. в рамках этой кафедры по подсчетам Д. А. Карпука было представлено и защищено 90 кандидатских диссертаций. Из них:

- по истории Церкви до XVII в. (т.е. до синодального периода) – 29 работ (32%);
- по истории Церкви в синодальный период – 58 (65%);
- по истории Киевской митрополии и истории униатства – 3 (3%)¹.

Приведенная статистика показывает, что кафедра истории Русской Православной Церкви изучением истории Киевской митрополии и тесно связанной с ней историей униатства практически не занималась.

Другой результат показывает проблематика диссертаций по кафедре русской гражданской истории:

¹ Карпук, Д. А. Изучение истории Киевской митрополии в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX — начале XX в. / Д. А. Карпук. // Труды Киевской Духовной Академии, 2014. № 21. – С. 167–178. вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение, 2015. – № 5. – С. 175-218.

- по истории Церкви до XVII в. включительно – 27 работ (22%);
- по истории Церкви в синодальный период – 47 (38%);
- по истории Киевской митрополии и истории униатства – 50 (40%)²

Таким образом, церковная история Беларуси и Украины привлекала воспитанников кафедры гражданской русской истории, которую возглавлял с 1869 г. по 1891 г. проф. Санкт-Петербургской духовной академии М.О. Коялович, значительно больше. Закономерно поставить вопрос: почему так произошло?

Можно утверждать, что причин этого феномена несколько. Первая связана с религиозно-политической позицией заведующего кафедрой М.О. Кояловича, воспитанного в традициях белорусских униатских семей, которые почитали в униатском наследии православия и родной язык. Чувствуя себя в превосходящем католическом окружении чужими на земле предков, эта часть униатского населения Речи Посполитой, которых М. О. Коялович называл «православные униаты», способствовала возникновению симпатий к единоверной России. Об этих настроениях, существовавших в родительском доме, М. О. Коялович пишет в письме к известному издателю А.С. Суворину, передавая по памяти рассказ своего отца: «... После третьего раздела Польши мой отец, тогда уже сорока трех лет, очутился за границей России, в прусском государстве. Его мать, а моя бабка, возмутилась, что семья оказалась не только в Польше, но и под властью немцев и, несмотря на запрещение переселяться в Россию лицам мужского пола, ночью в сундуке с просверленными дырками, контрабандным путём перевезла моего отца через Неман и торжественно выпустила на русскую землю»³. Осип Коялович, отец будущего историка, был однокашником митрополита Литовского Иосифа (Семашко) по Главной Литовской семинарии, дружеские отношения с которым он сохранил на протяжении всей своей жизни. Именно на эту среду среди униатов в процессе подготовки Полоцкого церковного собора 1839 г. опирался митрополит Иосиф (Семашко).

Причины, побудившие М.О. Кояловича взяться за изучение истории родной земли, объясняются им самим в «Лекциях по

² Карпук, Д. А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX-XX вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение, 2015. – № 5. – С. 175-218.

³ Цвікевіч А. «Западно-руссизм». Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цвікевіч. – Менск: Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.

истории Западной России», курсе лекций, прочитанном в Варшавском университете: «Я буду говорить о такой стране, в которой я родился, вырос и из которой вынес задатки настоящей моей деятельности. Всё, что я знаю и думаю об этой стране, я могу назвать моим родным, как потому, что всё это коснётся моей родины, так и потому, что не могло быть усвоено мною ни случайно, ни легко. Следовательно, я не могу относиться равнодушно к моему предмету»⁴. История Беларуси, судьбу которой он не отрывает от общей судьбы восточных славян стала по существу основным и единственным предметом изучения историка, на протяжении всей его жизни.

Вторая причина интереса М.О. Кояловича к истории Киевской митрополии была вызвана научными интересами и педагогической деятельностью историка, составлявшими одно неразрывное целое. М. О. Коялович никогда не был сугубо кабинетным ученым. Он живо интересовался современной ему общественно-политической жизнью, почти четверть века деятельно участвовал в работе Славянского общества, был блестящим публицистом, активно выступал в славянофильских изданиях, не стеснялся высказывать свои суждения о текущих политических событиях на лекциях. На единство научных и общественно-политических позиций профессора обращает внимание Н. Красовский, ученик М.О. Кояловича: «...На <...> лекциях», – говорил он, – воцарялось живое общение между профессором и учениками, мы с глубоким интересом слушали твои чтения и изумлялись свежести и живой культурой прошлого, отзывчивости твоего ума на все исторические и современные вопросы русской жизни. Нас всегда удивляла и привлекала к тебе живость энергии, непреклонность к достижениям раз намеченной цели и стойкость, непоколебимость и резкая определённости убеждений, которую ты старался разбудить в нас. Всем слушателям известны были твои убеждения, ты не скрывал их, не маскировал красивыми фразами, а всегда на всяком чтении высказывал их резко и прямо, старался и в слушателях своих пробудить и закрепить навсегда ту же глубокую, истинную, живую и деятельную любовь к родине, к исследованию её исторической судьбы, задач и идеалов ее жизни...»⁵.

Предметом своего научного рассмотрения исследователь выбрал историю Брестской церковной унии. В письме к своему другу

⁴ Коялович, Михаил Иосифович. Лекции по истории Западной России / М.И. Коялович. – Москва : Изд-во Бахметева, 1864. – 393 с.

⁵ Церковный Вестник. – 1891. – № 35.

Я. Онацевичу, сыну известного профессора Виленского университета, М. Коялович объясняет свой выбор: «Вам, вероятно, известно, что студенты академий наших в последнем году своего образования, т.е. в четвёртом, пишут курсовые сочинения на степени. Обращаю ваше внимание на это потому, что избранная мною тема для этого сочинения решила мою участь, кажется, окончательно, навсегда. Писал я, именно, о давно задуманном, близком и родном моему сердцу – как литовец, писал историю Унии в Литве. Громадность этого предмета, живейший интерес и совершенная не разработка его ни в России, ни в Польше побудили во мне всю энергию к трудам, к какой только я был способен. Ближайшее знакомство с предметом, открытые новые факты и взгляды при помощи богатейших, никем не тронутых источников, хранящихся в Императорской Публичной библиотеке, приводили меня в пафос. Я думал весь этот год только об Унии, дышал ею и грезил о ней во сне. Она стала для меня любимейшим занятием, лучшей пищей ума; и тогда-то я решил окончательно посвятить лучшие годы своей жизни этому труду и для этого во что бы то ни стало остаться служить в Петербурге вблизи ко всем ученым средствам...»⁶.

Уже в 1859 г. М.О. Коялович опубликовал первый том своей магистерской диссертации «Литовская церковная уния», а в 1862 г. – второй⁷. Церковная уния для исследователя означала начало государственного и культурного упадка родины, положенного ещё Кревской унией и продолженного политической унией в Люблине. Каждая страница церковной унии, считал М.О. Коялович, подтверждает мысль о неминуемой потере самобытности белорусских земель в союзе с католической Польшей и укрепляет уверенность в необходимости союза с единой Москвой. Только единая вера, с точки зрения историка, могла соединить воедино насильственно разделённый русский народ. Развитие этой мысли получило продолжение и в докторской диссертации М.О. Кояловича, основные положения которой были представлены в монографии «История воссоединения западнорусских униатов старых времён (до 1800 г.)»⁸.

⁶ Пальмов, И. Памяти Михаила Иосифовича Кояловича (23-го августа 1891 г.) / И. Пальмов // Коялович М.О. История русского самосознания. – Минск : Лучи Софии, 1997. – С. 5–28.

⁷ Коялович, М. О. Литовская церковная уния. Исследование... Т.1–2. / –Спб. 1859, 1861. – Т. 1. Тип. П. Тихомирова, 1859. – 316 с. – Т. 2. Тип. Жур. «Странник», 1861. – 443 с.

⁸ Коялович, Михаил Иосифович. История воссоединения западнорусских униатов старых времён (до 1800 г.) / Коялович М.И. – С.-Петербург : Тип. Второго отделения Собств. Е. И. В. канцелярии, 1873. – 400 с.

Коялович первым в историографии Брестской церковной унии обратил внимание на ее эволюцию, показал роль базилианского ордена в этом процессе, определил значение провинциального собора в Замостье, подчеркнул необратимость вытеснения в униатской церкви православных обрядов католическими. Первым из отечественных историков Коялович поставил вопрос о кризисе униатской церкви, наступившим вследствие ее латинизации. Этот кризис он связывал и с появлением в среде униатских иерархов стремления к возврату «чистоты» унии. Исследователь убедительно доказал, что процесс возвращения к условиям 1596 года неизбежно приводит к сближению униатской церкви с православной и делает воссоединение двух церквей естественным и закономерным. К сожалению, работа Кояловича по истории церковной унии не была доведена до конца, т.е. до Полоцкого Церковного Собора, хотя замысел этот, по-видимому, существовал. Достаточно вспомнить рецензию Кояловича на монографию П.О. Бобровского «Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I», а также многочисленные публикации, связанные с 50-летием Полоцкого церковного Собора⁹.

Глубокий след М. О. Коялович оставил в изучении истории белорусских земель XVI-XVI вв. Историк был одним из первых исследователей, познакомивших российскую общественность с историей Великого княжества Литовского и деятельностью белорусско-украинских православных братств. Эта проблематика малознакомая русским историкам в середине XIX в., сделала имя Кояловича известным среди всех, кто интересовалась историей западной Руси. Зачастую публикации ученого носили публицистический характер. Их политическая заостренность была вызвана теми событиями российской действительности, которые Коялович считал судьбоносными для православного населения белорусских земель. Среди них историк особо выделял крестьянскую реформу 1861 г. и восстание 1863-1864 гг. Коялович видел между этими двумя событиями глубокую связь. Причина восстания, по мнению историка, заключалась в недовольстве польского и полонизированного белорусского дворянства освобождением крестьян от крепостничества, которое воспринималось привилегированным сословием как «нарушение принципа частной собственности», а

⁹ Пальмов, И. Памяти Михаила Иосифовича Кояловича (23-го августа 1891 г.) / И. Пальмов // Коялович М.О. История русского самосознания. – Минск : Лучи Софии, 1997. – С. 13.

призывы восставших о возрождении Речи Посполитой в границах 1772 г. требовали незамедлительных исторических опровержений. Ответом на эти вопросы явились публикации, следовавшие с завидной последовательностью одна за другой. Это были «Лекции по истории Западной России с приложением этнографической карты» (1864), «Документы, объясняющие историю Западной России и ее отношения к Польше» (с переводом на французский язык) (1865), «Летопись осады Пскова Стефаном Баторием» (1867) и «Дневник Люблинского сейма 1569 г.» (1869)¹⁰. Большое количество материалов по истории Беларуси историк публиковал в периодической печати 60-90-х гг. Они до сегодняшнего дня еще не выявлены и не собраны в единый пакет, что не позволяет исследователям составить цельный исторический портрет ученого.

Научное направление, созданное в Санкт-Петербургской духовной академии М.О. Кояловичем, продолжил его ученик, профессор П.Н. Жукович, возглавивший кафедру гражданской истории после кончины своего учителя. Вершиной научного наследия П.Н. Жуковича можно считать его фундаментальное исследование «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией»¹¹. Это была докторская диссертация П.Н. Жуковича, в основу которой было положено изучение легальных, т.е. «парламентских» методов борьбы православного шляхетства Речи Посполитой за восстановление православной церкви. После защиты диссертации историк продолжил исследование избранной темы, доведя ее рассмотрение до 1632 г. При этом в научный оборот П. Н. Жукович ввел новые архивные материалы, среди которых по степени важности следует выделить постановления Брестского собора 1591 г. (1907), «Жизнеописание митрополита Иосифа Вельмина Рутского, составленное митрополитом Михаилом Корсаком» (1909), «Протестацию митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленную 28 апреля 1621 г.» (1910). Включение историком в исследование событий, связанных с Брестской церковной унией, неизвестных доселе источников, позволило зафиксировать момент, когда в переговорах о заключении церковной унии был поднят вопрос не только об изменениях догматики, но и

¹⁰ Коялович, М. О. Дневник Люблинского сейма 1569 г. Соединение Великого Княжества Литовского с Королевством польским» / М. О. Коялович – Санкт-Петербург : печатня Головина, 1869. – 822 с.

¹¹ Жукович, П. Н. «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией» / П. Н. Жукович. – С-Петербург. Типография Главного Управления Уделов, 1901 – 617 с.

обрядности православной церкви, когда стало ясно, что уния вряд ли ограничится формальным признанием авторитета папы. П. Н. Жукович первым подробно изложил и расположил по категориям артикулы, на основании которых была подписана Брестская церковная уния, раскрыл причины вражды между канцлером Я. Замойским и князем К. К. Острожским, оказавшей решающее влияние на судьбу экзарха Константинопольского патриархата Никифора Кантакузина. Не случайно «Сеймовая борьба...» П. Н. Жуковича получила высокую оценку современников. Если бы ученый ничего не создал кроме этого исследования, он вошел бы в число крупнейших российских и белорусских исследователей второй половины XIX – начала XX века. «Это, наверно, наиценнейший труд, который появился в российской литературе за последнее десятилетие по истории украинской и белорусской жизни того времени», – писал о вышедшей книге украинский историк М. С. Грушевский. Близкая по содержанию оценка прозвучала в рецензиях на диссертацию со стороны его оппонентов и в отзывах научной общественности. Прошло более ста лет после выхода в свет «Сеймовой борьбы...», однако работы, которая бы внесла существенные коррективы в изучение темы так и не появилось.

Важной стороной научно – педагогической деятельности П. Н. Жуковича являлась его работа по воспитанию молодых исследователей. Под его научным руководством с 1891 по 1915 гг., было написано и защищено 124 кандидатских диссертации, раскрывающие разные аспекты истории Киевской митрополии, что составляло 40% из числа всех работ, защищенных в эти годы в стенах академии¹². Это больше, чем у четырех профессоров по кафедре русской церковной истории вместе взятых, причем за меньший период. Под руководством ученого получили становление такие историки как: Б. В. Титлинов, К. В. Харлампович, А. В. Ярушевич, А. В. Карташов и многие другие. Как научный руководитель П.Н. Жукович отличался демократизмом и простотой. Он всегда был готов помочь не только советом, но и необходимой для работы книгой, а иногда и архивной цитатой или библиографическими разысканиями. Соискатели, которые писали у него диссертации, тепло вспоминали сердечную щедрость своего научного руководителя.

¹² Карпук, Д. А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX-XX вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение, 2015. – № 5. – С. 175-218.

Таким образом, благодаря приверженности и последовательности первых руководителей кафедры гражданской русской истории в выборе научного направления, изучение истории Православной Церкви Беларуси и Украины (т.е. Киевской митрополии) стало приоритетным в Санкт-Петербургской духовной академии и получило развитие в научной деятельности таких талантливых учеников М. О. Кояловича и П. Н. Жуковича, как В. З. Завитневич, С. Г. Рункевич и К. В. Харлампович. История Брестской церковной унии, православных братств, епархий, церквей и монастырей Киевской митрополии, история святых мучеников Православной Церкви белорусско-украинских земель, история чудотворных икон и богословско-полемическая литература – вот далеко неполный перечень проблематики, которая не просто интересовала воспитанников Санкт-Петербургской духовной академии, она становилась смыслом их жизни.

Большой интерес в этом отношении представляет научная деятельность В. З. Завитневича. С именем историка связано изучение такого уникального явления в истории Киевской митрополии как возникновение и развитие православного богословия и полемической литературы. Магистерская диссертация В. З. Завитневича была посвящена рассмотрению жизни и деятельности одного из наиболее ярких православных богословов XVII века архим. Захария (Копыстенского). «Палинодия» Захария (Копыстенского), написанная православным богословом еще в 1621 г. в разгар дискуссий между православными и униатскими полемистами, была направлена, по замыслу автора, на опровержение «латинского учения и защиту Православной церкви от несправедливых обвинений со стороны латынян», содержащееся в работе униатского митрополита Льва Кривы «Оборона унии» (1617). Та же цель была поставлена и В. З. Завитневичем в диссертации. В первых двух разделах работы исследователь всесторонне охарактеризовал историческую обстановку, создавшуюся в Киевской митрополии в период, предшествовавший Брестской унии 1596 г. и представил обзор всей полемической литературы, вышедшей на белорусско-украинских землях Речи Посполитой до «Палинодии». В следующих трех разделах дано описание жизни и деятельности Захария (Копыстенского), анализ причин появления «Палинодии» с изложением ее содержания и подробными комментариями. С точки зрения В. З. Завитневича, «Палинодия» является самым сильным произведением, вышедшим

из-под пера западнорусских полемистов XVI–XVII вв. Историк видел в «Палинодии» пример богословской мысли окрепшей греко-славянской школы и считал это сочинение пограничным, написанным в период перехода западнорусской полемической литературы от первоначального периода к новому, ориентированному на разъяснение теоретическо-богословских вопросов и заслуживающему специального исследования. В «Палинодии» он видел завершение процесса создания православной греко-восточно-славянской богословской школы.

Вторым ярко выраженным направлением исследовательских интересов В. З. Завитневича стало осмысление феномена русского славянофильства, которое он предпринял через рассмотрение философско-богословского мировоззрения А.С. Хомякова. Тем самым историк положил начало изучению одного из важнейших направлений общественно-политической мысли России середины XIX в.

Говоря об исторической школе Кояловича нельзя не упомянуть имени С.Г. Рункевича, с именем которого была связана работа по изучению истории Минской архиепископии¹³. Большой интерес в исследовании представляют разделы, анализирующие специфику жизни православного населения на этой территории в период 1794 – 1796 гг., когда усилиями архиепископа Минского Виктора (Садковского) шел непростой процесс возвращения бывших униатов в лоно православной церкви. Эта монография исследователя и в наши дни представляет интерес при изучении проблем, связанных с историей Брестской церковной унии и занимает важное место в ее историографии¹⁴.

Вряд ли среди исследователей, занимающихся изучением истории культуры Беларуси и Украины XVI–XVII вв., найдется историк, не знакомый с работами К.В. Харламповича. Его научное наследие насчитывает не одну сотню изданий. Особое место в нем занимает история православного образования на белорусско-украинских землях Речи Посполитой. Над этой научной проблемой историк не

¹³ Рункевич С.Г. История Минской архиепископии (1793—1832): С подробным описанием хода воссоединения западно-русских униатов с Православной Церковью в 1794—1796 гг.: Исслед. Стефана Рункевича. — СПб.: Тип. Катанского, 1893. -XVI, 572, XXXVII с.

¹⁴ Щеглов, Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867-1924) : жизнь и служение на переломе эпох / Г. Э. Щеглов ; Минская духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского, Минская духовная семинария им. Вселенских Учителей и Святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. - Минск : Врата, 2008. - 435 с., [20] л. ил., портр., факс. :портр.; 22 см.

прекращал работы в течение всей своей жизни, несмотря на многочисленные публикации, раскрывающие специфику региональной истории (Поволжье, Сибирь). В конце 1913 года историк завершил работу над монографией «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь»¹⁵, которая легла в основу его докторской диссертации. Исследование охватывает период с XVI до середины XVIII века. По словам исследователя, соприкосновение малороссийской церковной культуры с великорусской народностью привело к культурному сближению Москвы с Малороссией и Грецией, подготовило почву к никоновской богослужебной реформе. Вместе с этим, ученый считал, что украинское церковно-культурное воздействие на русское общество в первой половине XVII в. подготовило сознание двух братских народов к возможности воссоединения Украины с российским государством, которое и произошло в 1654 году. Можно только надеяться на то, что труды талантливого историка послужат и в наше нелегкое время восстановлению мира между двумя народами, которые оказались погруженными в кровопролитную бойню.

Говоря о «белорусской проблематике», сложившейся в Санкт-Петербургской духовной академии, нельзя не упомянуть исследования церковных историков-краеведов, трудившихся в Литовской, Могилевской, Минской и Витебской семинариях: И. Котовича, Е. Орловского, Л. Паевского, П. Горючко, Ф. Жудро и других. Они все – воспитанники Санкт-Петербургской духовной академии. Их исследования, затрагивающие узкие, малоизученные темы в истории Православия на белорусских землях, публиковались преимущественно на страницах местных епархиальных ведомостей и отличались не только глубоким проникновением в историческое прошлое родного края, но и созвучием поднимаемых проблем текущему времени. Неслучайно неофициальный отдел епархиальных ведомостей, где чаще всего печатались краеведы, не утратил своего значения до настоящего времени.

Большой интерес для изучения всей совокупности вопросов, которые встают в связи с разработкой в стенах Санкт-Петербургской духовной академии истории Киевской митрополии представляют кандидатские и магистерские исследования рядовых студентов кафедры гражданской истории. Сохранилось достаточное, хотя и

¹⁵ Харлампович, К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К.В. Харлампович – Т. – Казань : изд. Книжного магазина М.А. Голубева, 1914. – 852 с.

не полное, их количество. Назову наиболее интересные: Николай Диковский: «Базилианский орден, его значение в западнорусской униатской церкви в XVII и начале XVIII века»¹⁶, Василий Поздеев: «Воссоединение западнорусских униатов в 1839 г.»¹⁷, Феодосий Коцюбинский: «Православное западно-русское духовенство в эпоху Польского восстания 1863»¹⁸.

Таким образом, усилиями кафедры русской гражданской истории Санкт-Петербургской духовной академии, начиная с 60-х–90-х гг. XIX в. и вплоть до 1918 г., когда академия была закрыта, была создана стройная концепция истории Киевской митрополии. Следует также иметь в виду, что все работы, связанные с кафедрой, написаны с привлечением архивных источников на польском, украинском, латинском и др. языках, многие из которых в советское время были безвозвратно утрачены. И обнаружение в них утраченных документов, содержащих малоизвестные факты, делает эти работы ценными и важными для современных исследований церковной истории Киевской митрополии.

Литература

1. Жукович, П.Н. «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией»/ П.Н. Жукович. – С-Петербург. Типография Главного Управления Уделов, 1901 – 617 с.
2. Карпук, Д.А. Изучение истории Киевской митрополии в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX — начале XX в./ Д. А. Карпук. // Труды Киевской Духовной Академии, 2014. № 21. – С. 167–178.

¹⁶ Отзыв проф. П.Н. Жуковича о сочинении студента священника Николая Диковского на тему: «Базилианский орден, его значение в западнорусской униатской церкви в XVII и начале XVIII века» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1896–1897 уч. г. – Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1898. – С. 187–189.

¹⁷ Отзыв проф. М.О. Кояловича о сочинении студента В. Поздеева «Воссоединение западнорусских униатов в 1839 г.» // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской Духовной академии за 1886/87 учебный год. – Санкт-Петербург: Тип. Депар. Уделов, 1891. – С. 331.

¹⁸ Отзыв доц. В.Г. Соломина о сочинении студента Ф. Коцюбинского на тему: «Православное западно-русское духовенство в эпоху Польского восстания 1863». // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1911–1912 уч. г. – Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1912. – С. 293–296.

3. Карпук, Д. А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX-XX вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение, 2015. – № 5. – С. 175-218.
4. Коялович, М. О. Литовская церковная уния. Исследование... Т.1–2./ –Спб. 1859, 1861. – Т.1. Тип. П. Тихомирова, 1859. – 316 с. – Т.2. Тип. Жур. «Странник», 1861. – 443 с.
5. Коялович, М. О. Дневник Люблинского сейма 1569 г. Соединение Великого Княжества Литовского с Королевством польским» / М. О. Коялович – Санкт-Петербург : печатня Головина, 1869. – 822 с.
6. Коялович, Михаил Иосифович. История воссоединения западно-русских униатов старых времен (до 1800 г.) / Коялович М. И. – С.-Петербург: Тип. Второго отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1873. – 400 с.
7. Коялович, Михаил Иосифович. Лекции по истории Западной России / М. И. Коялович. – Москва : Изд-во Бахметева, 1864. – 393 с.
8. Пальмов, И. Памяти Михаила Иосифовича Кояловича (23-го августа 1891 г.) / И. Пальмов // Коялович М. О. История русского самосознания. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 5–28.
9. Рункевич С. Г. История Минской архиепископии (1793—1832): С подробным описанием хода воссоединения западно-русских униатов с Православной Церковью в 1794—1796 гг.: Исслед. Стефана Рункевича. — СПб.: Тип. Катанского, 1893. -XVI, 572, XXXVII с.
10. Харлампович, К. В. «Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви» / К. Харлампович – Казань : типо-лит. Имп. Ун-та, 1898. -XIV, 524, LXII с.
11. Харлампович, К. В. «Острожская православная школа. Историко-критический очерк / К. В. Харлампович – Киев : Типография Императорского Университ. св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1897. – 57 с.
12. Харлампович, К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. В. Харлампович – Т. – Казань : изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – 852 с.

13. Цьвікевіч А. "Западно-руссизм". Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – Менск: Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.

14. Церковный Вестник. – 1891. – № 35.

15. Щеглов, Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867-1924) : жизнь и служение на переломе эпох / Г.Э. Щеглов ; Минская духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского, Минская духовная семинария им. Вселенских Учителей и Святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. - Минск : Врата, 2008. - 435 с., [20] л. ил., портр., факс. : портр.; 22 см.

Гавриленков Алексей Федорович

*доктор исторических наук,
кандидат философских наук, доцент,
проректор по научной работе,
Смоленская Православная Духовная семинария
(Россия, Смоленск)*

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ССЫЛЬНОГО ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОГО (УНИАТСКОГО) СВЯЩЕННИКА В СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ 30-60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

Резюме

В статье описывается социальный портрет тех униатов, которые были высланы в Смоленскую губернию, в ссылку, и которые должны были под влиянием новой для себя ситуации перемещения в среду православных верующих изменить свое отношение к акту воссоединения униатов и православных на Полоцком соборе 1839 года. Однако, как до собора, так и после его проведения, часть униатов оказывала сопротивление в деле воссоединения. Непокорных униатов, как священников, так и монахов, высылали в российские губернии. Нескольких упорных униатов сослали в Смоленскую губернию. Судьба униатов, находившихся в ссылке в Смоленской губернии, сложилась по-разному. Одни признавали новую реальность и возвращались на родину, другие отказывались признать акт воссоединения униатов и православных, продолжали упорствовать,

оставались непокорными и заканчивали свой жизненный путь в ссылке.

Ключевые слова: *Смоленская губерния, Смоленск, уездные города, греко-католицизм, ссылка, упорство в вере, непокорность, воссоединение с православием.*

9 октября 1596 года состоялось провозглашение Брестской церковной унии, в результате которой на белорусских и украинских землях была создана Греко-католическая (униатская) церковь. Новая церковь соединила в себе догматы католицизма и православные обряды и литургику. Однако, следует признать, что католическая церковь воспринимала униатскую церковь как переходную от православия к католицизму. Об этом свидетельствуют украинские исследователи: «Со стороны католиков униатам пришлось испытывать не менее серьезный нажим, чем со стороны православных. Часть католического епископата настаивала на ликвидации унии (которая, вопреки ожиданиям, усилила беспокойство в державе) и откровенной католической миссии на Востоке. Как миссионерское поле рассматривалось и униатская церковь, из рядов которой в католичество перешла почти вся шляхта. Католическая иерархия не допускала мысли о равенстве с униатской иерархией...» [11, с. 55] Переходный характер униатской церкви подчеркивал ее временный характер [12, с. 97]. Деятельность Римско-католической церкви свидетельствовала о том, что униатская церковь является инструментом в её продвижении на восток.

Большинство униатских храмов при взаимодействии униатских и католических священников, под сильным воздействием последних и при непосредственной помощи государственной власти Речи Посполитой, тяготели к изменению православных обрядов и замене их католическими: «Дошло со временем до того, что прежних сей церкви (православной – А.Г.) обрядов почти следов не осталось, всё почти заимствовано от римских священников...» [13, с. 1066-1067]

Разделы Речи Посполитой в 1772, 1793 и 1795 годах повлияли на дальнейшую судьбу Греко-католической (униатской) церкви. Уже в 1827-1830 гг., по выражению М.О. Кояловича, был предпринят ряд мер, которые вывели униатскую церковь из под влияния римско-католической церкви: «Униатская церковь отделена была

от латинской учреждением униатской коллегии, запрещением смешения в служении и совершении обрядов духовенства той и другой церкви, уничтожением панского ктиторства над униатскими церквями» [10, с. 322].

Однако, по выражению камергера, надворного советника Валерия Скрипицина, с ссылкой на прот. Г.Шавельского, «желательным единомыслием духовенство, однако, ещё не отличалось. Причинами этого были недостаток подчиненности, которая только что начинала вводиться, чрезвычайно дробные благочиния, затруднявшие выборы в благочинные достойных лиц, наконец, сильное влияние в некоторых уездах римско-католических помещиков, всячески притеснявших священников, заявивших свою расположенность православию» [14, с. 275].

12 февраля 1839 года в Полоцке, на соборе, произошло воссоединение Греко-католической и Русской Православной церквей. По данным Г.Я. Киприановича в 1839 году воссоединились 1607 приходов и 1600000 верующих униатов [9, с. 203]. Всех униатов можно было разделить на три категории: те, у кого «была заметна охота к исполнению видов правительства»; равнодушные священники, которые смотрели на свой сан и место, «как на способ существования, прилагавших большое попечение о благоустройстве хозяйства, нежели храмов своих. Эти исполняли приказания начальства «за гнев, а не за совесть»; неблагонадежные священники [14, с.275-276]. Тем не менее, были и такие униатские священники, которые не приняли акт воссоединения 1839 года. Г.Я. Киприанович считал, что высылки униатских священников связаны с деятельностью католиков: «На время высылали во внутренние губернии только тех весьма немногочисленных духовных, которые, по наущению латинян, старались посеять смуту в народе и отклоняли от воссоединения других» [9, с. 202]. При чем, не принятие воссоединения церковью началось еще до акта 12 февраля 1839 года. Белорусские исследователи отмечают, что за период с 31 декабря 1838 года по 12 января 1839 года было привлечено 29 униатских священников по делу о сопротивлении процессу воссоединения Греко-католической церкви с Православной церковью. Часть из них была отправлена в монастыри, другая – переведена в дьячки [8, с. 18].

В конце 30-х–первой половине 60-х гг. XIX века на территории Смоленской губернии находились священники и монашествующие Греко-католической церкви, прежде проживавшие в

Витебской и Могилевской губерниях, а также высланные из Виленской и Гродненской губерний, которые имели отношение как категории тех священников, которые до акта воссоединения не приняли воссоединения церквей, так и та категория священников, которые не приняли акт воссоединения после 12 февраля 1839 года – Иоаким Давидович, Адам Плавский, Иван Игнатович, Игнатий Редзко, Кирилл Летовт, Сильвестр Подобед.

Двое священников – Адам Плавский и Иоаким Давидович – попали в ссылку в Смоленскую губернию до акта воссоединения церквей еще в марте-апреле 1838 года. Оба священника имели семьи. У Адама Плавского было шестеро детей, у Иоакима Давидовича – трое детей [1, л. 20; 2, л. 12]. Оба священника были отправлены в ссылку на шесть месяцев.

Следует заметить, что оба священника первоначально упорствовали в своих взглядах. Иоакима Давидовича выслали в марте 1838 года как «учинившего ослушание против предписаний своего Начальства...» [2, л.10]. Находясь первоначально в уездном городе Сычевке, а затем будучи переведенным в Смоленский Спасо-Авраамиев монастырь, священник продолжал упорствовать в униатской вере – признавал Папу римского вселенским Патриархом, чистище, филиокве. О ссылке И.Давидовича говорит и Г.Шавельский в контексте денежного содержания, выплачиваемого ему: «Свящ. Давидович, находясь в ссылке в г.Смоленске, получал такое именно жалованье (25 рублей в месяц - А.Г.) и чувствовал себя очень не дурно. Для священников, занимающих небогатые приходы, такое положение могло казаться почти завидным» [14, с. 288].

Упорство привело его к высылке в Архиерейский дом Тамбовской губернии [2, л. 86]. 19 января 1843 года Иоаким Давидович был направлен из Тамбова в Литовскую епархию [2, л. 44].

Адам Плавский изначально был выслан из Любчинского прихода Новогрудского благочиния Гродненской губернии в Мстиславльский Слободской монастырь Могилевской губернии [1, л. 20]. Затем Адам Плавский был выслан в уездный город Белый Смоленской губернии в апреле 1838 года за «дерзость и непокорство постановлениям высшего Греко-униатского Духовного Начальства» [1, л. 2]. В связи с тем, что Адам Плавский раскаялся и готов был повиноваться, Святейший Синод принял решение о направлении его в Полоцк, в распоряжение епископа Василия (Василия Лужинского,

с 6 марта 1839 года епископа Оршанского - А.Г.). 22 марта 1839 года Адам Плавский прибыл в Полоцк [1, л. 50].

После Полоцкого собора 1839 года сопротивление решению о воссоединении церковью продолжалось. Среди тех, кто был сослан в Смоленскую губернию в 40–50-е гг. XIX века были три бывших иеромонаха (Игнатий Редзко, Кирилл Летовт, Сильвестр Подобед) и один священник Иван Игнатович. Каждый из них получал денежное пособие в размере 100 рублей в год [5, л. 15; 6, л. 33об., 34об., 56].

Двое из них, священник Иван Игнатович и бывший иеромонах базилианского монастыря Игнатий Редзко были высланы в Смоленскую губернию под бессрочный контроль. Первый был выслан в 1844 году как упорный священник «бывшего Греко-униатского обряда» [6, л. 34об., 181]. Второй - был выслан в 1852 году за «вольномыслие, непокорность и дерзость», а также за то, что не признал «правильным распоряжение об увольнении его из духовного звания (по прошествии 13 лет после воссоединения греко-католиков с православными. – А.Г.) и посему не сложит сана без распоряжения на это Римско-Католического Духовенства...» [3, л. 5, 16] При этом Игнатий Редзко являлся прихожанином Смоленского Римско-католического костела. Умер он 25 января 1865 года в Смоленске в возрасте 77 лет и был похоронен ксендзом Карлом Яворским на католическом кладбище [4, л. 44].

Кирилл (Кастан) Летовт так же продолжал упорствовать в своих взглядах на воссоединение униатской церкви с Православной церковью, в связи с чем был направлен в 1843 году решением Святейшего Синода из Виленской губернии в Боровский Пафнутьевский монастырь Калужской губернии. Г.Шавельский указывает, что в 1840-м году Кирилл Летовт был помещен в Полоцкий Богоявленский мужской монастырь под строгий надзор [14, с. 354]. Однако, в документах ГАСО нет никаких упоминаний об этом событии. Далее, в течение четырнадцати лет он продолжал проявлять упорство в своих взглядах. Поэтому, в 1857 году Кирилл Летовт был выслан в Смоленскую губернию, так как проявлял «безнадежное упорство к воссоединению с Православной церковью» [5, л. 1, 14]. Бывший иеромонах предпринимал попытки поселиться в Вильно, однако они наталкивались на отрицательное решение: «удовлетворение изъясненного ходатайства его признается в настоящее время неудобным» [5, л. 42].

Заметим, что все униатские священники и монахи, вне зависимости от того, упорствовали или соглашались признать акт воссоединения униатов и православных на Полоцком соборе 12 февраля 1839 года, получали денежное содержание. При этом государственная власть стремилась дифференцировать выдачу денежного содержания. Так, Адам Плавский и Иоаким Давидович получали пособие в размере 25 рублей в месяц каждый [2, л. 44; 3, л. 12]. При этом каждый получил содержание в размере 150 рублей [2, л. 12]. В дальнейшем, Иоакиму Давидовичу в силу того, что он продолжал упорствовать в вере содержание было пересмотрено из расчета 100 рублей в год.

Игнатий Редзко получал от 8 рублей 33 1/2 копейки в месяц до 66 рублей 67 копеек за шесть месяцев [5, л. 3, 10]. Кирилл Лето-вт, Иван Игнатович, Сильвестр Подобед получали также по 66 рублей 67 копеек в месяц [5, л. 10]. При этом для проезда к месту высылки священнослужители также получали деньги. Упорство перечисленных бывших иеромонахов и священника привели к тому, что всем было назначено содержание из расчета 100 рублей в год.

Подводя итог вышеизложенному, отметим следующее. Сформулировать единый социальный портрет греко-католических священников и бывших иеромонахов достаточно сложно. Судьбы находившихся в ссылке в Смоленской губернии в рассматриваемый период бывших униатских священнослужителей были различными. Одни принимали условия изменившейся ситуации и переходили в православие. Другие сохраняли свою духовную связь с католицизмом. Такое положение греко-католических (униатских) священнослужителей было предсказуемо, так как сама Греко-католическая церковь являлась компромиссом между католицизмом и православием. Для той части священников и иеромонахов бывшей униатской церкви, которая упорствовала в своих взглядах, принятие акт о воссоединении с православием оказалось недостижимым.

Литература

1. ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33.
2. ГАСО. Ф. 1. Оп. 1 (1838). Д. 39.
3. ГАСО. Ф. 1. Оп. 2 (1848). Д. 308.

4. ГАСО. Ф. 1. Оп. 3 (1863). Д. 919.
5. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1857). Д. 156.
6. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1857-1858). Д. 637.
7. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 760.
8. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; Наук. ред. У.І. Навіцкі. – Мн.: ВП «Экаперспектива», 1998. – 340 с.
9. Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. Второе, значительно дополненное издание. Вильно, 1899.
10. Коялович М.О. Чтения по истории Западной России. Издание четвертое. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1884.
11. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. У трьох книгах. Книга 3. Кінець XVI- середина XIX століття / О.П. Крижанівський, С.М. Плохій. - Київ: «Либідь», 1994.
12. Мараш Я. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1596-1795) / Я. Мараш. - Мн.: «Вышэйшая школа», 1971.
13. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. 1701-1839. Том второй. - СПб.: Синодальная типография, 1907.
14. Шавельский Г., прот. Последнее воссоединение с Православной церковью униатов Белорусской епархии (1833-1839 гг.). СПб.: Типография «Сельский Вестник», 1910.

Петрушко В. И.

*доктор церковной истории,
профессор Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
(Россия, Москва)*

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХАТ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ И ПОЛЬШИ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА

Резюме

В XX веке формируются устойчивые связи между Константинопольской патриархией и западными политическими кругами, интересы которых стали тесно сближаться. Результатом этого процесса стало усиление влияния западных (прежде всего, американских) политиков на проводимый Фанаром курс, следствием чего стали рост политизации церковной жизни Константинопольского патриархата, а также усиление в нем модернистских настроений. На формирование этого проекта большое влияние оказали рост греческого националистического движения и стремление Фанара воспользоваться тяжёлым положением Русской Православной Церкви, которая в послереволюционные годы была ослаблена украинским автокефалистским, обновленческим и другими расколами и испытывала гонения со стороны большевистской власти. Ярким примером этого является предоставление автокефалии Польской Православной Церкви, когда Константинопольская

патриархия впервые использовала весь тот набор аргументов, которые были озвучены патриархом Варфоломеем I (Архондонисом) в ходе синакса в Стамбуле в сентябре 2018 г., когда речь шла об обоснованиях принятия решения об автокефалии т.н. «Православной церкви Украины».

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Фанар, Украина, Польша

В Османской империи патриарх Константинопольский, как известно, являлся главой всей многомиллионной православной общины в Турецком государстве и в этом качестве был не только ее духовным лидером, но и административным начальником, а соответственно — одним из высших чиновников султанской администрации (миллет-баши). Константинопольская патриархия, будучи вполне лояльной по отношению к власти султана и сосредоточенной преимущественно на проблемах православного (прежде всего, греческого) населения Османского государства, сравнительно мало интересовалась церковной жизнью за пределами последнего.

Ситуация существенно изменилась после поражения Турции в Балканских войнах и Первой мировой войне, когда Константинопольская Церковь перестала проявлять лояльность по отношению к турецким властям. 30 октября 1918 года Османская империя подписала со странами Антанты Мудросское перемирие, по условиям которого передавала под контроль союзников крепости в Проливах. Осенью 1918 года французские и британские войска (позже к ним также добавились итальянцы) заняли Константинополь, где в декабре 1918 года была учреждена военная администрация Антанты. Страны-победительницы в Первой мировой войне вынашивали планы раздела Османской империи. Греция получила от членов блока Антанты обещание, что ей будут переданы Восточная Фракия и Западные районы Малой Азии со значительным греческим населением.

Еще со времен борьбы за освобождение от османского ига и возникновения Греческого государства в 1830 г. греки мечтали о возвращении земель, некогда входивших в состав Византийской империи. Константинополь продолжал оставаться для них символом величия греческой государственности. Мечта о его освобождении

не покидала греков и продолжала питать эллинский национализм. К началу XX в. оформился план возрождения «Великой Греции». По мысли греческих политиков того времени, она должна была включать в себя, в том числе, и области, которые надлежало отвоевать у турок: Ионию, Фракию, Кипр, запад Малой Азии, Понт.

В Константинопольской патриархии после Первой мировой войны вполне разделяли убеждения эллинизма и более чем сочувственно относились к устремлениям Греческого государства расширить свои пределы. В марте 1919 г., накануне греко-турецкой войны, Константинопольская патриархия вообще отказалась подчиняться османскому султану и его правительству и официально разорвала отношения с Турецким государством, утратив тем самым свой прежний статус властного института Османской империи. В некоторых константинопольских храмах даже начали поминать за богослужением греческого короля Александра. На Фанаре питали надежду на скорую победу греков в войне с турками и долгожданное включение Константинополя в состав Греческого государства.

Эти события фактически совпали по времени с революцией и гражданской войной в России. Гибель Российской империи, с одной стороны, лишала Константинопольскую патриархию традиционной политической и материальной поддержки, которую ей неизменно в весьма значительных размерах оказывали Российские государи, но с другой — открывала возможность впредь не только действовать без оглядки на российскую государственную власть и Русскую Церковь, но и значительно усилиться за счет ослабления последней и вторжения Фанара в сферы, прежде для него недоступные в силу нахождения под российским контролем.

Так, до начала XX века Константинопольская патриархия была вынуждена считаться с тем, что в странах Старого и Нового Света православные приходы существовали преимущественно в юрисдикции Русской Церкви. Но после российской революции 1917 г. активизировавшийся Фанар не только стал стремиться в порыве панэллинизма подчинить своей юрисдикции греческую диаспору Старого и Нового Света, но и принять под свой омофор всех православных в этих странах, численность которых в Западной Европе и особенно в Америке к началу XX века существенно возросла в результате миграционных процессов.

В XX столетии формируются устойчивые связи между Константинопольской патриархией и западными политическими кругами,

интересы которых во многих случаях стали тесно сближаться. Закономерным результатом этого процесса стало усиление влияния западных (прежде всего, американских) политиков на проводимый Фанаром курс, следствием чего стали, в том числе, рост степени политизации церковной жизни Константинопольского патриархата, а также усиление в нем модернистских настроений.

Константинопольский патриарх в XX в. все более демонстрировал стремление наполнить свой символический титул «вселенский» вполне реальным содержанием. С подачи Фанара во многих греческих церковных изданиях стала дискутироваться тема необходимости создания единого всеправославного центра, возглавить который должен был, разумеется, предстоятель Константинопольской Церкви. При этом также высказывалась мысль о необходимости пересмотра прежде изданных актов о предоставлении автокефалии другим поместным Православным Церквям.

На формирование этого проекта большое влияние оказали рост греческого националистического движения и стремление Фанара беззастенчиво воспользоваться тяжелейшим положением Русской Православной Церкви, которая в послереволюционные годы была ослаблена украинским автокефалистским, обновленческим и другими расколами и испытывала гонения со стороны большевистской власти. При этом Константинопольская патриархия и сама принимала меры, способствовавшие усугублению кризиса в русской церковной жизни. Причем, это касалось как положения Православной Церкви в советской России, так и русских церковных структур в эмиграции.

В этом отношении весьма показательна деятельность Мелетия (Метаксакиса)¹ в Северной Америке. Первые православные общины в США, в числе прихожан которых были, в том числе, и греки, со времени своего возникновения находились в юрисдикции Камчатской, Курильской и Алеутской (позднее Алеутской и Североамериканской) епархии Русской Церкви, которая первой среди поместных Православных Церквей начала миссионерскую деятельность на Американском континенте. Греческие эмигранты в США

¹ В 1918 — 1920 гг. — архиепископ Афинский и всей Греции, предстоятель Элладской Православной Церкви, в 1921 — 1923 гг. занимал Константинопольскую патриаршую кафедру, в 1926 — 1935 гг. являлся патриархом Александрийским. Мелетий был активным проводником новостильной реформы церковного календаря, горячим приверженцем экуменического движения (особенно — диалога с Англиканской Церковью) и сторонником допустимости второбрачия для белого духовенства.

находились в ведении Греческой православной духовной миссии Русской Церкви, традиционно возглавлявшейся архимандритом, который был по происхождению греком. Но в послереволюционные годы Константинопольская патриархия начинает действовать в США без оглядки на Русскую Церковь и ее канонические структуры, существующие в Америке. Линия поведения, избранная в это время Фанаром во взаимоотношениях с Русской Церковью, полностью коррелировала с политикой западных стран в отношении впавшей в послереволюционный хаос России, считаться с которой в международных отношениях полностью перестали.

В октябре 1918 г. по благословению патриарха Константинопольского Германа V Мелетий (Метаксакис) посетил США и без согласования с канонической властью Русской Церкви в Северной Америке, которую в отсутствие архиепископа Алеутского и Североамериканского Евдокима (Мещерского), находившегося в то время в Москве на Поместном Соборе 1917-1918 гг., осуществлял епископ Канадский Александр (Немоловский), учредил в Нью-Йорке т.н. «Синодальную комиссию». Комиссию возглавил титулярный епископ Родостольский Александр (Димоглу), инициировавший деятельность по объединению греческих приходов в Северной Америке в единую структуру, которая первоначально перешла в юрисдикцию Элладской Церкви, а затем вошла в состав Константинопольского патриархата.

Деструктивное влияние Константинопольской патриархии на церковную жизнь непосредственно на территории послереволюционной России сказалось, прежде всего, в поддержке, которую она оказала силам, действовавшим в направлении достижения автокефалии Православной Церкви на Украине, а в дальнейшем – в признании раскольников-обновленцев.

В период деятельности Центральной Рады на Украине автокефалистское движение дало лишь первые ростки. При режиме гетмана Павла Скоропадского украинские автокефалисты осуществляли свою деятельность преимущественно в рамках Кирилло-Мефодиевского братства и создававшихся на его основе других структур. 28 апреля 1918 г. инициативная группа «православных украинских христиан из разных краев Украины» (38 чел.) создала т.н. «Украинский православно-церковный комитет» известный также как «Комитет возрождения Украинской Православной Церкви». Основу комитета составили члены Кирилло-Мефодиевского братства, его

председателем стал Павел Мазюкевич, почетными членами были приглашены архиепископ Алексей (Дородницын), а также работавшие в госструктурах Василий Рафальский и Владимир Чеховский. Комитет просил власти гетманской Украины обратиться к Константинопольскому патриарху за благославлением на провозглашение автокефалии Украинской Церкви. Однако поскольку при Скоропадском среди украинского духовенства в целом наблюдался процесс консолидации консервативных кругов, ориентированных на сохранение канонического единства Русской Церкви, попытки украинских автокефалистов найти поддержку в Константинопольской патриархии в период гетманщины успеха не имели².

Гораздо дальше продвинулись контакты автокефалистов с Фанаром при режиме Симона Петлюры³. Возглавляемая Петлюрой т.н. Директория, грубо попирая каноны Церкви и вмешиваясь в ее внутреннюю жизнь, 1 января 1919 г. объявила автокефалию Православной Церкви на Украине в законодательном порядке, приняв «Закон о верховной власти в Украинской автокефальной православной миротворческой Церкви». Лишь задним числом Петлюровский режим стал добиваться признания автокефалии Украинской Церкви другими поместными Православными Церквями, прежде всего — Константинопольской. С этой целью из Киева в Стамбул была направлена делегация во главе с комиссаром петлюровского министерства вероисповедания Олексой Лотоцким, которая посетила Фанар в апреле 1919 г.

О переговорах с тогдашним местоблюстителем Константинопольского патриаршего престола митрополитом Дорофеем Лотоцкий впоследствии вспоминал, что колебания греческого иерарха в вопросе автокефалии Украинской Церкви были обусловлены, прежде всего, тем, что он опасался возможного восстановления Российской империи и последующего возмездия за предательство по отношению к Русской Церкви⁴. Кроме того, свой протест по поводу контактов между Константинопольской патриархией и петлюровцами заявили находившиеся в то время в Константинополе архиереи Русской Церкви, в числе которых были митрополит Киевский Антоний (Храповицкий) и архиепископ Волынский Евлогий

² См.: *Ульяновський В.* Церква в Українській державі 1917—1920 рр. Кн.2: Доба Гетьманату Павла Скоропадського. К., 1997.

³ См.: *Андрусішин Б.* Церква в Українській державі 1917—1920 рр. Кн.3: Доба Директорії УНР. К., 1997.

⁴ *Лотоцький О.* В Царгороді. Варшава, 1939. С. 88-89.

(Георгиевский), ранее изгнанные петлюровской Директорией с территории Украины⁵.

Фанар занял в украинском вопросе двусмысленную позицию. В письме Константинопольской патриархии на имя Петлюры от 9 марта 1920 г. отмечалось, что претензии на автокефалию Украинской Церкви «не лишены исторических и канонических оснований»⁶. В то же время, патриархия уклонялась от решения по данному вопросу под предлогом того, что Константинопольский патриарший престол на тот момент являлся вакантным. Впрочем, поставленный петлюровской Директорией перед Фанаром вопрос к весне 1920 г. уже во многом утратил свою актуальность, так как на большей части территории Украины к этому времени была установлена советская власть.

Поскольку западные области Украины, на которых проживало значительное православное население, вошли в состав возрожденного по Версальскому миру Польского государства, власти Польши поставили задачу вывести находившиеся на ее территории православные епархии из юрисдикции Русской Церкви. В июле 1920 г. в Константинополь прибыл представитель польских властей Иодко. Он предложил Константинопольской патриархии подчинить православные епархии Польши своей юрисдикции.

Фанар готов был пойти навстречу пожеланиям польских властей, но все же в тот момент еще поостерегся сразу принять столь радикальное решение. Это промедление в итоге привело к тому, что Константинопольской патриархии в дальнейшем пришлось учитывать резкое изменение политической обстановки. Осенью 1922 г. греческая армия, действовавшая против турок в Малой Азии, была разгромлена. В оставленной греческими военными Смирне в сентябре 1922 г. турки устроили резню мирного христианского населения, в результате которой погибли десятки тысяч человек. 1 ноября 1922 г. турки восстановили свой контроль над Стамбулом. О проекте «Великой Греции» больше не могло быть и речи.

После греко-турецкой войны, согласно решению Лозаннской мирной конференции о принудительном обмене населением между Грецией и Турцией (30 января 1923 г.), все православные граждане Турции к 1 мая 1923 г. должны были покинуть территорию страны (за исключением греков, официально зарегистрированных

⁵ Там же. С. 89-92.

⁶ Там же. С. 94.

в качестве жителей Стамбула в период не позднее 30 октября 1918 г., а также греков с островов Имброс и Тенедос). В число лиц, которые должны были репатрироваться в Грецию, попали почти все архиереи Константинопольского патриархата.

Константинопольская патриархия оказалась в крайне сложном положении: ее отношения с турецкими властями были безнадежно испорчены, а православное население бывшей Османской империи сократилось до критической отметки. У патриарха Константинопольского теперь практически полностью отсутствовала паства на территории Турецкого государства. Правительство младотурок в подобных условиях не могли не задаться закономерным вопросом о целесообразности существования Константинопольской патриархии как таковой.

В сложившейся критической ситуации Константинопольская патриархия в еще большей степени переносит центр тяжести своей деятельности за пределы Турецкого государства и почти целиком ориентирует ее на православную диаспору в Западной Европе и Америке. При этом в качестве стран диаспоры, на которых, по мнению Фанара, должна распространяться юрисдикция Константинопольского патриарха, стали рассматриваться регионы, которые еще недавно являлись частью канонической территории Русской Церкви, а теперь оказались в составе независимых государств Балтии, Финляндии и Польши. За их счет Константинопольская патриархия решила компенсировать себе потерю православной паствы на территории Турецкого государства. Подобная политика в отношении Русской Церкви, ставшей в это время жертвой жесточайших гонений со стороны советской власти, выглядела как проявление крайнего цинизма.

Ставший Константинопольским патриархом Мелетий (Метаксакис) постарался с максимальной для Фанара выгодой использовать послереволюционный кризис в Русской Церкви. 7 июля 1923 года патриарх Мелетий IV издал томос о принятии в юрисдикцию Константинопольского патриархата Православной Церкви в Эстонии, где Фанаром был образован автономный округ в статусе митрополии. 6 июля 1923 года патриарх Мелетий (Метаксакис) издал томос о предоставлении Православной Церкви в Финляндии статуса автономной Церкви в юрисдикции Константинопольского патриархата.

Но осуществить подобный вариант в отношении Польши Мелетий не мог — Православная Церковь в межвоенном Польском государстве была слишком крупной, чтобы предлагать ей сценарий по аналогии с тем, который был реализован Фанаром в Финляндии и Эстонии. Кроме того, польские власти к этому времени уже стремились именно к автокефалии для Православной Церкви в этой стране, так как ее независимый статус значительно облегчил бы государству вмешательство в ее дела. Конечно, патриарх Мелетий предпочел бы устроить в Польше нечто наподобие своего экзархата или, в крайнем случае, автономной Церкви. Но и автокефалия Польской Церкви была, с его точки зрения, более предпочтительным вариантом, чем сохранение православных епархий Польши в юрисдикции Москвы. В конечном счете, и эта мера способствовала ослаблению влияния Русской Церкви в православном мире, тогда как от получившей автокефалию новоявленной Польской Церкви в дальнейшем можно было гарантированно ожидать благодарной солидарности с Фанаром в любом его начинании.

27 февраля 1923 г. архиепископ Дионисий (Валединский) как архиерей, выразивший готовность сотрудничать с властями Польши в направлении достижения автокефалии Православной Церкви в Польше, в нарушение канонов был избран Собором епископов ее предстоятелем и возведен в сан митрополита. 13 марта 1923 года патриарх Мелетий также вопреки канонам утвердил избрание Дионисия (Валединского) митрополитом Варшавским, предстоятелем Польской Православной Церкви, даровав ему титул: «митрополит Варшавский и Волынский и всей Православной Церкви в Польше, священноархимандрит Свято-Успенской Почаевской лавры»⁷. Таким образом, патриарх Мелетий (Метаксакис) положил начало неканонической автокефалии Польской Православной Церкви, тогда как Московский Патриарх Тихон, напротив, отказался благословить автокефалию Православной Церкви в Польше как достигнутую с очевидным нарушением канонов.

Предпринятые Мелетием (Метаксакисом) меры отнюдь не были проявлением только лишь личных амбиций этого скандального патриарха. Его преемники на Константинопольской кафедре продолжили действовать в том же русле. Так, патриарх Григорий VII уже 13 ноября 1924 г. подписал патриарший и синодальный

⁷ Никольский П., Дудра А. Дионисий (Валединский) // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 284-286.

томос о даровании автокефалии Польской Православной Церкви, официально провозглашенной 17 сентября 1925 г. в кафедральном соборе св. Марии Магдалины в Варшаве. Политиканство Фанара в данном случае тесно сочеталось с откровенной коррупцией: польские власти заплатили за это деяние патриарху Григорию 12 000 фунтов стерлингов⁸.

В томосе об автокефалии Польской Церкви патриарх Григорий VII декларировал, что решение о предоставлении самостоятельности какой-либо поместной Церкви может принимать исключительно Вселенский патриарх. Однако, патриарх Григорий, похоже, сам ощущал ущербность такого заявления и поэтому решил подкрепить его более конкретным историческим доводом. Томос, апеллируя в польском вопросе к событиям, связанным с передачей Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриархата в конце XVII в., провозглашал: *«Отделение от нашего престола Киевской митрополии и православных митрополий Литвы и Польши, зависящих от нее, а также присоединение их к Святой Московской Церкви, произошло отнюдь не по предписаниям канонических правил, а также не было соблюдено всего того, что было условлено относительно полной церковной автономии Киевского митрополита, носящего титул экзарха Вселенского престола»*.

Но, вероятно, опасаясь, что и этот довод будет звучать не слишком убедительно, патриарх Григорий отторжение от Русской Церкви ее западных епархий неуклюже попытался оправдать тем, что он якобы действует *«повинуясь настоящему голосу канонического долга, налагающего на наш Святейший Вселенский престол заботы о Православных Церквях, находящихся в нужде»*⁹.

Инициированный Мелетием IV курс в отношении автокефалии Польской Православной Церкви продолжил и патриарх Василий III, который в 1927 г. даровал митрополиту Дионисию (Валединскому) титул «блаженнейший». Весьма показательно, что к этому времени патриарх Константинопольский считал себя уже вправе целиком единолично изменять титул предстоятеля автокефальной поместной Церкви.

Как известно, митрополит Дионисий (Валединский), ставший предстоятелем Польской Православной Церкви благодаря

⁸ Подробнее см.: Чибисова А.А. Автокефалия «под ключ»: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 81. С. 64-80.

⁹ Текст томоса опубликован: «Вестник Православной митрополии в Польше». 1925. № 8.

противоканоническим мерам Константинопольских патриархов, в дальнейшем и сам действовал аналогичным способом. С началом Великой Отечественной войны именно митрополит Дионисий санкционировал провозглашение раскольнической т.н. «Украинской автокефальной православной церкви» и поставил во главе нее Поликарпа (Сикорского), а затем уже в условиях наступления советских войск летом 1944 г. не постеснялся принять от украинских раскольников неканонический титул «патриарха».

Надо сказать, что даже после всех этих скандальных выходов Константинопольская патриархия продолжала поддерживать Дионисия (Валединского), которого власти социалистической Польши отказались признавать предстоятелем Польской Православной Церкви. Известно, что в защиту Дионисия вслед за польским «правительством в изгнании», находившимся в Лондоне, выступал Константинопольский патриарх Афинагор I.

В целом же, именно в случае предоставления автокефалии Польской Православной Церкви Константинопольская патриархия впервые использовала практически весь тот набор аргументов, которые были вновь озвучены патриархом Варфоломеем I (Архондонисом) в ходе синакса в Стамбуле в сентябре 2018 г., когда речь шла об обоснованиях принятия решения об автокефалии т.н. «Православной церкви Украины».

Литература

Ульяновський В. Церква в Українській державі 1917—1920 рр. Кн.2: Доба Гетьманату Павла Скоропадського. К., 1997.

Андрушишин Б. Церква в Українській державі 1917—1920 рр. Кн.3: Доба Директорії УНР. К., 1997.

Лотоцький О. В Царгороді. Варшава, 1939.

Никольский П., Дудра А. Дионисий (Валединский) // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007.

Чибисова А.А. Автокефалия «под ключ»: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 81.

Александр Гронский

Ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований Национального института мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской академии наук (Россия, Москва)

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА РУСЬЮ В ОТРАЖЕНИИ БЕЛОРУССКИХ ШКОЛЬНЫХ УЧЕБНИКОВ ПО ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ (1993 – 2023 ГГ.)

Резюме

В статье анализируется содержание школьных учебников белорусской истории, в которых рассказывается о принятии христианства великим князем киевским Владимиром Святым. Проведено сравнение представленной информации, которая содержится в учебниках, изданных в разные годы. В большинстве случаев разные учебники предлагают одни и те же факты, но эти факты иногда представлены в иной интерпретации. Учебники сравнивают христианство и язычество, сравнение происходит в пользу христианства. Все учебники упоминают почти одинаковый набор исторических персонажей. В основном рассказывается о крестителе Древней Руси князе Владимире Святом. Упоминаются имена Рогнеды и ее сына Изяслава, которые были первыми известными христианами на белорусских землях. Когда учебник говорит о церковно-просветительской деятельности, всегда упомянуты Евфросинья

Полоцкая и Кирилл Туровский. Сделан вывод, что подача материала в учебниках постоянно корректировалась, становилась более объективной.

Ключевые слова: *школьный учебник, история Беларуси, крещение Руси, язычество, христианство, князь Владимир Святой, Рогнеда, Изяслав.*

Школьные учебники истории отражают определенный набор событий, который считается важным для запоминания будущему гражданину государства. Помимо того, учебники интерпретируют историческую информацию таким образом, чтобы она выполняла не только познавательную, но и воспитательную функцию. При анализе учебников разных лет издания можно проследить каким образом менялась интерпретация того или иного события, менялась ли она вообще, на что делались акценты авторами учебников.

После распада СССР на постсоветском пространстве началось быстрое формирование национальных концепций истории. Однако далеко не всегда можно было быстро решить эту идеологическую проблему. Для максимального охвата аудитории в новых локальных постсоветских государствах было необходимо создать механизмы массового распространения нового варианта знаний о прошлом. Отчасти эту функцию выполняли средства массовой информации, но существовал ещё один способ распространения нового взгляда на прошлое – школьное образование. Новые учебники истории позволяли распространять такой взгляд на прошлое, который соответствовал бы текущим идеологическим потребностям молодых политических режимов. К тому же этот взгляд распространялся не на взрослое население, у которого представления о прошлом были сформированы ранее. Помимо того, взрослый человек обладает тем или иным уровнем критического мышления, которое затрудняет для индивида возможность принимать как истину заявления, не соответствующие убеждениям или логике. К сожалению, даже взрослые люди не всегда обладают высоким уровнем критического мышления, что позволяет распространять в обществе субъективные интерпретации прошлого. Школьники в силу своего возраста не обладают сформировавшимся критическим мышлением, воспринимают информацию, исходящую от учителя и содержащуюся в учебниках, как объективную. Также

подавляющее большинство школьников вряд ли выберут в качестве сферы профессиональных интересов изучение истории, что будет способствовать закреплению понимания истории в том виде, в котором она была представлена на уроках истории в школе. Поэтому содержание школьной программы часто остаётся эталонным для представлений о прошлом.

Введение христианства на Руси явилось важной вехой в историческом, культурном и духовном развитии древнерусского общества. Естественно, что это событие должно быть отражено в школьной учебной литературе. Данной проблематике в учебниках по белорусской истории посвящён, за редким исключением, или отдельный параграф или отдельный вопрос в параграфе.

В Белоруссии первые постсоветские учебники появились быстро, но не моментально после распада СССР – в 1993 г. При этом отчасти в создании учебников присутствовала инерция. Например, в 1993 г. вышел учебник по истории Белоруссии, который оказался простым переводом на белорусский язык русскоязычного учебника¹, изданного ещё в советское время – в 1989 г.² Поменялся лишь язык изложения и скорректировалось название. Вместо «История БССР³» учебник стал называться «История Белоруссии». Этот перевод оказался пятым изданием учебника. Перевод был осуществлён с издания, созданного в СССР, но скорректированного в период «Перестройки», поэтому в нём содержались как попытки отойти от советской парадигмы в изучении прошлого, так и серьёзные остатки этой советской парадигмы. В одном из параграфов этого учебника содержался вопрос «Введение христианства»⁴. В нём крещение было названо крупнейшим событием в истории Руси. Но причины введения христианства описывались в советской парадигме – «христианская религия лучше, чем языческая, соответствовала условиям классового общества. Она утверждала идею о божественном происхождении власти, об исконности и законности

¹ Баранова М.П., Загарульскі Э.М., Паўлава Н.Г. Гісторыя Беларусі: падручнік для 8–9-х класаў сярэдняй школы / падрэдакцыяй Э.М. Загарульскага. [перакладчыкі: В.П. Маскаленка, Н.П. Работа]. 5-е выд. Мінск: Народная асвета, 1993. 237 с. С. 2.

² Баранова М.П., Загарульскі Э.М., Павлова Н.Г. История БССР: учебник для 8–9-х классов средней школы / под редакцией Э.М. Загарульского. Минск: Народная асвета, 1989. 238 с.

³ БССР – Белорусская Советская Социалистическая Республика. Это название носила Белоруссия, находясь в составе СССР.

⁴ Баранова М.П., Загарульскі Э.М., Паўлава Н.Г. Гісторыя Беларусі: падручнік для 8–9-х класаў сярэдняй школы. С. 28

разделения людей на богатых и бедных»⁵. Христианство было более эффективно для укрепления единства государства. Христианство «активно выступало против пережитков язычества, против местных племенных культов и жречества, которое стремилось сохранить свои привилегии и выступало против объединения страны. Распространение единой религии способствовало сглаживанию местных культурно-бытовых особенностей и укреплению общих начал в жизни населения Руси, ускорило создание единой древнерусской народности», а «христианская Русь приобрела большой авторитет на международной арене. Она становилась на один уровень с другими христианскими странами»⁶. Помимо того, христианство сыграло важную роль в культурной жизни. Оно способствовало распространению письменности на Руси и расцвету литературы, как церковной, так и светской, формированию библиотек при монастырях, появлению каменного зодчества и т.д.⁷.

Так как учебник готовился ещё до распада СССР, в нём встречаются советские формулировки. Так, авторы пишут, что «новая религия встретила сопротивление народных масс», что позволяет предположить о тотальном неприятии христианства древнерусским населением. Однако в самом деле активная защита языческих верований была не такой частой. В качестве сохранившихся языческих пережитков упоминается единственный пример – оставшаяся после принятия христианства традиция хоронить усопших в курганах, которых на территории Белоруссии насчитывается около 15 000⁸.

Авторы данного учебника не стесняются упоминать Русь и древнерусскую народность. Это не соответствовало националистическо-романтической трактовке истории, которая начала активно распространяться в первые годы после распада СССР. Новый период требовал новой коррекции взгляда на прошлое.

Одновременно с вышеупомянутым учебником в 1993 г. появился школьный учебник по истории Белоруссии, содержание которого не опиралось на советское историко-идеологическое наследие. Естественно, что советские идеологические пережитки в новой белорусской националистической риторике сохранялись, так как часть белорусской советской национальной риторики базировалась

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 28, 46-47.

⁸ Там же. С. 28.

на белорусских националистических нарративах. Но в целом в учебниках начался отход от советской схемы представления об истории. Появились упоминания о событиях и персонажах, о которых советские учебники предпочитали молчать, происходила переоценка исторических фактов. Но переоценка не значила стремления к объективности. События трактовались по-другому не для выяснения истины, а для создания новой идеологической парадигмы, основанной на националистическо-романтическом взгляде на прошлое, базой которому служила эмигрантская версия белорусской истории. Тем не менее, авторы новых учебников до конца не избавились от советской парадигмы. Советская парадигма довлела над авторами учебников, поэтому в учебниках встречается причудливая смесь из советских и эмигрантских нарративов, среди которых встречаются попытки объективного взгляда на прошлое.

Учебник, авторами которого стали Г.В. Штыхов и В.В. Ракуть, пожалуй, был первым, в котором советская парадигма уже не играла главной роли. Принятие христианства русским князем Владимиром Святославовичем названо «чрезвычайно важным событием в истории всех восточных славян»⁹. В учебнике утверждается, что христианство «лучше соответствовало условиям, которые существовали тогда в обществе, чем язычество или иные религии. Оно было принято прежде всего верхами тогдашнего общества»¹⁰.

Авторы учебника исподволь формируют представление об отдельности Полоцкой земли от остальной Руси, подчёркивая, что «в 907 г. полоцкие воины участвовали в походе на Византию и имели представление о христианстве»¹¹. Это, конечно, так, но в походе на Византию участвовали дружины и других земель Русского государства. Соответственно, дружинники из разных частей Руси во время похода могли познакомиться с христианством. Далее авторы учебника упоминают о полоцком князе Рогволоде и его дочери Рогнеде. В учебнике подчёркнуто, что Владимир Святославович во время взятия Полоцка был язычником. Чтобы подчеркнуть не только политическое, но и духовное противостояние русского князя Владимира и «белорусского» Рогволода, в учебнике введена следующая фраза: «Были ли христианами Рогволод и Рогнеда в то время,

⁹ Штыхаў Г.В., Пляшэвіч У.К. Гісторыя Беларусі. Старажытныя часы і сярэднявечча: вучэбны дапаможнік для 5–6-х класаў. Мінск: Народная асвета, 1993. С. 178.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

остаётся неизвестным»¹². Рогнеду до этого хотели выдать замуж за киевского князя Ярополка, который «сочувственно относился к христианской вере». Из этого авторы учебника делают вывод, что «вероятно, с сочувствием также относились к новой религии в полоцкой княжеской семье»¹³. Таким образом, в тексте учебника противопоставляется языческий князь Владимир (на момент взятия Полоцка в 980 г. Владимир действительно был язычником) и полоцкая княжеская семья Рогволода, о религиозных предпочтениях которой ничего не известно, но авторы учебника конструируют возможность княжеской полоцкой семьи быть христианами или хотя бы сочувственно относиться к христианству. При условии, что с началом в СССР «Перестройки» власти стали относиться к христианству позитивно, указание на возможное христианство князя Рогволода и его дочери Рогнеды формирует более положительный облик полоцкой княжеской семьи и менее положительный облик будущего крестителя Руси князя Владимира.

После принятия христианства в Киеве и Новгороде, процесс стал распространяться на периферию государства. В Туровском княжестве христианизацией должен был заниматься сын князя Владимира Святополк. Но Святополк, как указывает учебник, стал распространять христианство не восточного обряда, как того хотел Владимир, а западного – католического. Святополк был женат по польской принцессе, в свите которой в Туров попал католический епископ Рейнберн (учебник имя епископа не называет). Он «использовал момент для распространения католицизма». Узнав это, Владимир посадил Святополка, его жену и епископа в темницу, где епископ вскоре скончался. Итог этой истории сформулирован учебнике следующим образом: «В Турове распространялось христианство по византийскому обряду»¹⁴.

Этот белорусский учебник истории старательно избегает упоминания о том, что в Древнерусском государстве жили русские. Тогда ещё не существовало ни белорусской, ни украинской идентичности и славянское население имело единое русское самосознание. В учебнике упоминается о первых русских святых – князьях Борисе и Глебе, но названы они не русскими, а восточнославянскими святыми¹⁵.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 179.

¹⁵ Там же. С. 179.

То, что сыновья полоцкого князя Всеслава Брючиславовича носили имена Борис и Глеб, авторы учебника интерпретируют как свидетельство «активных связей Всеслава Полоцкого с православным духовенством»¹⁶. То, что эти имена были распространены по всей Руси, авторами учебника игнорируется.

Отдельный вопрос посвящён проблемам распространения христианства на Руси. Языческие верования проникли глубоко в сознание людей и стали народными обычаями. «Языческие обряды и представления так тесно переплелись с христианскими обрядами, что в самом деле можно говорить о двоеверии», а «пережитки язычества сохранялись в некоторых местах Белоруссии многие столетия после принятия христианства»¹⁷.

Отдельным вопросом выделены положительные итоги введения христианства. Сказано, что христианство стимулировало развитие культуры восточных славян, стимулировало распространение письменности, появилось каменное строительство, а «древние княжества на территории Белоруссии становились христианскими странами Восточной Европы»¹⁸. Учебник сознательно избегает упоминания, что христианскими странами Восточной Европы становились все русские княжества, а не только те, которые были расположены на территории будущей Белоруссии.

В параграфе «Культура белорусских земель в X – XIII вв.» большой объём текста посвящён именно христианским культурным достижениям – церковным книгам, храмам, храмовым фрескам и т.д.¹⁹ Отдельным вопросом выделено упоминание о кресте Евфросинии Полоцкой²⁰.

Отдельный параграф посвящён церковно-просветительским деятелям. Первой среди них упоминается Евфросиния Полоцкая²¹. Подробно пересказана легенда о ней. В заключении повествования о Евфросинии она объявлена «первой из женщин среди восточных славян, которую православная церковь объявила святой»²². И снова авторы учебника уходят от термина «русские», заменяя его упоминанием восточных славян.

¹⁶ Там же. С. 180.

¹⁷ Там же. С. 181.

¹⁸ Там же. С. 182.

¹⁹ Там же. С. 183-189.

²⁰ Там же. С. 187-188.

²¹ Там же. С. 189-191.

²² Там же. С. 191.

Ещё один церковно-культурный деятель Древней Руси – Кирилл Туровский – представлен как «выдающийся для своего времени писатель»²³. Несмотря на то, что Кириллу Туровскому посвящён достаточно большой объём материала²⁴, нет указания на его прозвище, которое он получил за своё красноречие. При жизни Кирилла Туровского называли «русским Златоустом». Видимо, чтобы не упоминать о том, что епископ города Турова, который сейчас находится на территории Белоруссии, был русским, много говорящее о человеке прозвище «русский Златоуст» не было упомянуто в учебнике.

Также в учебнике по истории Белоруссии упомянуты два персонажа, которые территориально не принадлежат к белорусской истории. Это Климент Смолятич²⁵ и Авраамий Смоленский²⁶. Оба эти церковные деятели были связаны со Смоленском, что можно установить из их прозвищ. В начале белорусской независимости национально-романтические настроения подталкивали к изобретению величия в прошлом любыми способами, в том числе и намёками, что белорусская территория гораздо шире той, которую занимает современная Белоруссия. Смоленск рассматривался белорусскими националистами как утерянная часть Белоруссии, поэтому упоминание о живших в Смоленске церковных деятелях вполне объяснимы. Чтобы ещё больше связать смоленских религиозных деятелей с Белоруссией, авторы учебника указывают, что в их текстах встречались белорусские слова²⁷. Однако данное утверждение некорректно. В то время, когда жили Климент Смолятич и Авраамий Смоленский белорусов не существовало. Соответственно, не существовало и белорусского языка с белорусскими словами. Слова, которые использовались людьми того времени были русскими (древнерусскими в современной трактовке) или церковнославянскими. То, что авторы учебника выдают за белорусские слова, является древнерусскими словами, которые, возможно, имели региональное распространение, т.е. были словами одного из древнерусских диалектов. Гораздо позже эти слова перешли в лексикон белорусского языка, но это не значит, что ранее, до появления белорусского языка как такового древнерусские монахи использовали именно

²³ Там же. С. 192.

²⁴ Там же. С. 191-193.

²⁵ Там же. С. 193-194.

²⁶ Там же. С. 194-195.

²⁷ Там же. С. 194, 195.

белорусские слова. К тому же, приведённое в качестве примера белорусского слова слово «наставник», существует и в русском языке. По-белорусски наставник – это учитель, а по-русски наставник – это человек, который передаёт знания и опыт.

Таким образом, первый школьный учебник по истории Белоруссия, написанный вне советской парадигмы, страдал теми же недостатками, которыми страдало любое издания периода становления белорусской государственности – попытками присвоить общее прошлое, или не обращать внимания на то, что в других регионах Древней Руси протекали такие же процессы, что и на землях Западной Руси, на которых гораздо позднее появилась Белоруссия. Кроме того, стремление убрать из употребления упоминание о том, что в Древнерусском государстве жили русские, а белорусы появились гораздо позднее, привело к тому, что везде упоминаются не русские, а восточные славяне.

В 1994 г. вышел ещё один учебник, автором которого являлся один из авторов учебника 1993 г. Г.В. Штыхов. Он писал, что про распространение христианства на белорусских землях сведений не так много. Исходя из этого, Г.В. Штыхов предположил, что христианизация Полоцка произошла более спокойно, чем христианизация Новгорода, где «княжеские дружинники за сопротивление сожгли половину города»²⁸. Также автор указал, что в городах с христианством познакомились раньше, чем в деревнях²⁹.

Учебник был написан в период «национального романтизма», когда в попытках быстро построить национальную идею учёные игнорировали общее в истории, выделяя частные локальные события и не обращая внимания, что подобные события происходили и по соседству. В частности, Г.В. Штыхов писал: «Полоцкий князь Всеслав (1044 – 1101) имел активные связи с православным духовенством. В 1072 г. объявлены святыми князья Борис и Глеб, которые были родственниками Всеслава, братьями его деда»³⁰. Подобная трактовка встречается и в учебнике, изданном в 1993 г., одним из авторов которого был Г.В. Штыхов.

Борис и Глеб являлись сыновьями великого князя Владимира Святославовича, в своё время захватившего Полоцк. Помимо того,

²⁸ Штыхаў Г.В. Гісторыя Беларусі: ад старажытных часоў да канца XIII ст.: вучэбны дапаможнік для вучняў 10-га класа: У 2 кн. Кн. 1. Мінск: Народная асвета, 1994. С. 66.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 66-67.

Борис и Глеб являлись братьями и для Ярослава Мудрого, поэтому были родственниками и для других князей из династии Рюриковичей. Тем не менее, Г.В. Штыхов выделяет исключительно полоцкого князя Всеслава как родственника русских святых Бориса и Глеба, игнорируя, что это были общерусские, но никак не полоцкие святые.

Далее Г.В. Штыхов пишет, что почитание Бориса и Глеба «получило распространение на Полоцкой земле, также, как и во многих городах Восточной Европы»³¹. Тем самым автор учебника выводит первенство Полоцка в почитании первых русских святых. Заявление о распространении почитания в городах Восточной Европы не корректно потому, что часть Восточной Европы к тому времени была католической, поэтому там почитались другие святые. Скорее всего, автор хотел сказать, что почитание Бориса и Глеба было в других городах Руси, но стремление максимально убрать общее для государства название – Русь, чтобы подчеркнуть мифическую отдельность Полоцкого княжества от остальной Руси, способствовало тому, что фраза была построена некорректно.

Также в учебнике, изданном в 1994 г., упоминается католический епископ Рейнберн, который прибыл в Туровское княжество вместе с женой туровского князя Святополка, которая была польской княжной³². Никаких подробностей, кроме нескольких общеизвестных фактов, о деятельности Рейнберна не сообщается, т.к. информации о его жизни в Турове практически нет.

В 1996 г. был издан следующий учебник по белорусской истории. Одним из его авторов был автор предыдущего учебника Г.В. Штыхов, а его соавтором, как и в 1993 г., снова стал В.В. Ракуль. В учебнике, изданном в 1996 г., указано, что хоть «язычество имело глубокие и древние корни на нашей земле, но в X в. религиозные взгляды наших предков начали меняться»³³. Это было вызвано рядом причин: появление государственных образований, установление княжеского единовластия, развитие земледелия, торговли и ремесла, что требовало расширения знаний, освоения письменности, новых взглядов (из текста остается не ясным, на какие области знаний или представлений новые взгляды должны были распространяться). Помимо того, возникала необходимость

³¹ Там же. С. 67.

³² Там же.

³³ Штыхаў Г.В. Ракуль В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднявякі: падручнік для 6-га класа сярэдняй школы / падрэд. П.Ц. Петрыкава. Мінск: Народная асвета, 1996. – С. 74.

в тесных связях с другими странами, в которых тоже происходил процесс христианизации. А поход 907 г. в Византию познакомил славян-язычников с христианством поближе³⁴. Учебник совершенно не упоминает, что славяне были знакомы с христианством не только благодаря походу на Царьград в 907 г. Принятие христианства описывается как принудительный процесс. Князь Владимир «заставил киевлян креститься, это значит принять христианство»³⁵. Первыми христианами в Полоцком княжестве называются княгиня Рогнеда, её сын Изяслав и «последующие князья». Изяслав был набожным человеком и старательно читал религиозные книги. Авторы учебника, видимо, посчитали, что школьники могут не понять некоторые слова, характеризующие Изяслава, поэтому попросили учащихся разъяснить выражение «набожный». Также указывается, что в XII в. быстрыми темпами развивалось церковное строительство³⁶.

В учебнике объясняется, что слово «церковь» по-гречески обозначает «божий дом» и имеет два значения – религиозная организация и постройка³⁷. В отдельных случаях авторы, стремясь максимально объяснить школьникам некоторые явления, прибегают к тавтологии. Так, при описании церковной структуры, учебник сообщает: «Для управления деятельностью церкви в крупных городах и княжествах начали создаваться епархии. (Епархия – церковный округ, которым управлял епископ). Отсюда следует, что епископ – это руководитель епархии». Последнее предложение в данном случае можно было и не писать, поскольку если епархией управляет епископ, значит именно он является её руководителем. По поводу возникновения епархий на белорусских землях, учебник сообщает примерную дату появления епархии в Полоцке – 922 г. и точную – 1005 г. – в Турове. Также упоминается, что первым туровским епископом был Фома³⁸.

Достаточно много внимания уделено последствиям распространения христианства. Сказано, что «в основном они были положительными», потому что «христианская вера возвышала человека над природой», т.к. только человек обладал разумом и душой, а страдания Христа даровали человеку вечную жизнь, поэтому

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 75

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 76.

«искренне верующий христианин ощущал себя наивысшим из существ, которые живут на Земле, венцом природы». Стремление попасть в рай стимулировало претерпевать трудности, не стремиться к самоубийству, даже во время смертельной опасности у человека оставалась надежда на Бога, «это укрепляло жизненные силы людей». «Христианство в сравнении с язычеством улучшало моральное состояние общества». Христианские заповеди «содействовали установлению хороших отношений между людьми». Исчезли жертвоприношения, в том числе и человеческие, многожёнство, кровная месть «и другие пороки язычества». «Распространение христианства содействовало развитию письменности и образования». Открывались школы, строились храмы, что приносило в человеческую жизнь «радость познания прекрасного»³⁹. Также были отмечены и другие итоги. Это – эксплуатация Церковью населения («Вместе с тем церковь богатели за счёт верующих, приобретала земли вместе с крестьянами. Сама она превращалась в феодала, которому население платило церковную десятину»⁴⁰) и чрезмерный уход в религиозность в ущерб общественной жизни («Фанатичные (без меры) верующие люди отходили от общественной жизни, мучили себя голодом, холодом, болезнями и безвременно умирали. Они не заботились о том, чтобы своим потомкам создать лучшие условия существования»⁴¹).

Отдельный параграф посвящён известным землякам-уроженцам белорусских земель. Оказывается, что известными земляками того времени являются только церковные деятели: Ефросинья Полоцкая, Кирилл Туровский и Климент Смолятич. Но в параграфе рассказано лишь о двух первых. Ефросинья Полоцкая указана как преподобная, а в скобках уточнение для школьников – святая⁴². После чего следует рассказ о её жизни. Подытоживается биография преподобной словами: «Ефросинья Полоцкая – первая из женщин среди восточных славян, которую православная церковь объявила святой. Ефросинья признана святой и в католической церкви»⁴³. Далее рассказано о Кирилле Туровском. С определённым пафосом описывается его стремление стать столпником – замуроваться в

³⁹ Там же. С. 76–77.

⁴⁰ Там же. С. 77.

⁴¹ Там же. С. 78.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 81.

монастырской башне и жить пустынником⁴⁴. Но этот пафос противоречит содержащемуся в учебнике утверждению о религиозных фанатиках, которые «мучили себя [...] и безвременно умирали». Более того, учебник подчёркивает, что Кирилл Туровский был «выдающимся для своего времени писателем и оратором»⁴⁵, т.е. принимал активное участие в общественной жизни. А это снова противоречит утверждению, что чрезмерный уход в религиозность заключается в отказе от общественной жизни.

В параграфе о культуре X–XIII вв. также много упоминаний о христианстве. Так, среди памятников каменного зодчества перечисляются преимущественно церкви. Монументальная живопись представлена церковными фресками. Крест Ефросиньи Полоцкой приводится в пример как образец древнего искусства. Ряд перечисленных рукописных книг также религиозного содержания (например, Туровское евангелие)⁴⁶.

В 1999 г. небольшим тиражом вышел учебник Э.М. Загоруйского, в котором отдельный вопрос о принятии христианства отсутствовал. Принятие христианства было описано всего одним предложением: «В 988 г. при князе Владимире Русь приняла христианство и вошла в число крупнейших христианских государств»⁴⁷. Также упоминалось, что принятие христианства положительно повлияло на развитие культуры западной части Руси. В учебнике были приведены примеры культурных достижений того периода⁴⁸.

Ещё один учебник, вышедший в 1999 г., имел статус экспериментального. Его авторами были уже упоминаемые выше Г.В. Штыхов и В.В. Ракуть⁴⁹. Его наполнение опиралось на учебник этих же авторов, изданный в 1996 г. Параграф о введении христианства⁵⁰ по сути повторял то, что было написано в 1996 г. Однако в параграфе были некоторые изменения. Так, школьникам предлагалось заполнить таблицу, в которой перечислялись бы положительные и

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 83.

⁴⁶ Там же. С. 83–89.

⁴⁷ Загаруйскі Э.М. Гіторыя Беларусі: з сярэдзіны I тысячагоддзя да Люблінскай уніі 1569 г.: Падручнік для 6-га класа агульнаадукацыйных школ з бел. і рускай мовамі навучання. Мінск: Народная асвета, 1999. С. 23.

⁴⁸ Там же. С. 79–86.

⁴⁹ Штыхаў Г.В., Ракуць В.В. Гісторыя Беларусі ў сярэдняй вякі. Эксперыментальны падручнік для VI класа сярэдняй школы / Пад рэд. Г.В. Штыхава. Мінск: Палібіг, 1999. 159 с.

⁵⁰ Там же. С. 54–57.

отрицательные стороны введения христианства⁵¹. Параграф об известных церковных деятелях был назван «Знаменитые земляки»⁵², без указания на то, что все перечисленные исторические персонажи были монахами. Перечень известных земляков был представлен Евфросинией Полоцкой, Кириллом Туровским, Климентом Смолятичем и Авраамием Смоленским⁵³, как это было в учебнике Г.В. Штыхова и В.В. Ракутя, изданном в 1993 г. Интересно отметить, что авторы попытались белорусизировать прозвище епископа Кирилла Туровского, жившего в XII в., когда белорусов ещё не существовало. Т.к. туровского епископа Кирилла называли русским Златоустом, на что обращать внимание в период становления независимости было не слишком идеологически уместно, т.к. Кирилл был именно русским, а не белорусским Златоустом, авторы назвали епископа «Златоустом земли белорусской»⁵⁴. Это название некорректно хотя бы потому, что в тот период никаких представлений о белорусской земле не существовало. При упоминании о Клименте Смолятиче и Авраамии Смоленском авторы, как и в учебнике, изданном в 1993 г., обращают внимание на то, что эти религиозно-культурные деятели использовали «белорусские слова». При описании жизни Климента Смолятича авторы учебника просят школьников объяснить, о чём может свидетельствовать этот факт⁵⁵. Но через несколько абзацев, описывая жизнь Авраамия Смоленского, сами же подводят учеников к ответу, утверждая, что «на Смоленщине в XII – XIII вв. белорусские слова были в широком употреблении»⁵⁶. Это совершенно некорректная интерпретация, т.к. в тот период не существовало носителей белорусского самосознания и, соответственно, белорусского языка с белорусскими словами. При описании культуры на белорусских землях того периода в качестве примеров каменного зодчества упомянуты исключительно церковные постройки – Полоцкий Софийский собор и Спасо-Евфросиниевская церковь⁵⁷, а в качестве единственного примера декоративно-прикладного искусства приведён крест Евфросинии Полоцкой⁵⁸.

⁵¹ Там же. С. 57.

⁵² Там же. С. 58.

⁵³ Там же. С. 61-62.

⁵⁴ Там же. С. 60.

⁵⁵ Там же. С. 61.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 62-64.

⁵⁸ Там же. С. 64-65.

В 2002 г. Г.В. Штыховым и В.В. Ракутем был выпущен очередной учебник, содержание которого опиралось на учебник, изданный в 1996 г. Введение христианства описывалось так же, как и ранее, но появилась некоторая коррекция. В частности, если в 1996 г. говорилось, что итоги введения христианства были в основном положительными, то в варианте 2002 г. указывалось, что итоги были как положительные, так и отрицательные. К отрицательным итогам относились перечисленные в предыдущем издании превращение Церкви в феодала и наличие некоторых фанатично настроенных верующих⁵⁹. В учебнике 2002 г. упоминается, что киевский митрополит подчинялся константинопольскому патриарху, ранее о патриархе авторы вообще не упоминали.

Параграф, который в учебнике 1996 г. назывался «Известные земляки», в новом учебнике получил название «Религиозно-просветительские деятели»⁶⁰. В нём перечислены Ефросинья Полоцкая, Кирилл Туровский, Климентий Смолятич, Авраамий Смоленский. Но про двух последних не говорится ничего, кроме упоминания их имён. Подробно рассказано лишь про Ефросинью Полоцкую и Кирилла Туровского. В основном, авторы повторяют текст 1996 г. Упоминание о древнерусских культурных достижениях на белорусских землях также не отходит от того, что рассказывалось в предыдущем учебнике. Также описываются каменные храмы, церковные фрески, крест Ефросиньи Полоцкой, Туровское евангелие и т.д.

В 2003 г. вышло второе типовое издание этого учебника. Содержащаяся в нём информация, посвящённая крещению Руси, не изменилась⁶¹.

В 2004 г. был выпущен экспериментальный учебник под редакцией Н.С. Сташкевича, в котором также был отражён вопрос принятия Русью христианства. Авторский коллектив этого учебника насчитывал восемь человек, двое из которых – Г.В. Штыхов и В.В. Ракуть – ранее участвовали в написании учебников, затрагивавших период крещения Руси. В учебнике указано, что «новая вера в землях восточных славян начала распространяться с середины

⁵⁹ Штыхаў Г.В., Ракуць В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднія вякі: вучэбны дапаможнік для 5-га класа агульнаадукацыйнай школы з беларускай і рускай мовамі навучання / пад рэд. П. Ц. Петрыкава. Мінск: Народная асвета, 2002. С. 83.

⁶⁰ Там же. С. 84–90.

⁶¹ Штыхаў Г.В., Ракуць В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднія вякі: вучэбны дапаможнік для 5-га класа агульнаадукацыйнай школы з беларускай і рускай мовамі навучання / пад рэд. П. Ц. Петрыкава. 2-е выд. Мінск: Народная асвета, 2003. 207 с.

IX в. Официально христианство было введено в конце X в., когда князь Владимир Святославович крестился сам и по его приказу в воде Днепра греческими священниками были крещены киевляне (988 г.)»⁶². Учебник объясняет, почему первые русские митрополиты были греками или болгарами. С точки зрения авторов учебника это случилось потому, что митрополитов в Киев назначал константинопольский патриарх⁶³.

Естественно, в учебнике упоминалось двоеверие. Авторы писали, что «само христианство на Руси вынуждено было усвоить ряд языческих представлений и обрядов. Причиной этому стало то, что восточнославянская деревня тех времён в своей социальной структуре сохраняло множество подлинных архаизмов, которые законсервировались на протяжении многих столетий. Поэтому церкви пришлось, например, приспособлять свои праздники к языческому праздничному календарю и т.д.

Долгое время простые люди оставались язычниками, и народное сознание, языческое по своим истокам и основе, проявлялось в соответственных верованиях, обрядах, обычаях, устной народной поэзии. Так, многие элементы древнеславянского уклада жизни и животноводческого культа вошли в христианских календарь. В XI–XIII вв. продолжали функционировать языческие святилища. Таким образом, после официального принятия христианства на восточнославянских землях ещё долгое время существовало двоеверие»⁶⁴.

Христианство оказало сильное влияние на духовно-культурную сферу, дало стимул для развития архитектуры, образования, литературы, искусства. «Улучшалось моральное состояние общества, чему содействовали христианские заповеди», изменялся традиционный быт. Говоря о влиянии христианства на общество, авторы пишут: «Таким образом, приход на смену язычеству новой христианской религии был исторически обусловлен и содействовал прогрессивному развитию общества»⁶⁵.

⁶² Гісторыя Беларусі са старажытных часоў да канца XVIII ст.: эксперыментальны вучэбны дапаможнік для 11 класа ўстаноў, якія забяспечваюць атрыманне агульнай сярэдняй адукацыі, з рускай і беларускай мовамі навучання з 12-гадовым тэрмінам навучання з базавым і павышаным узроўнямі вывучэння гісторыі / пад рэд. М.С. Сташкевіча. Мінск: Народная асвета, 2004. С. 53.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. С. 55.

⁶⁵ Там же. С. 56.

Интересным является пассаж о том, что «установление христианства в белорусских землях по времени совпало с установлением тут государственности, что безусловно, положительно повлияло на ход этого процесса. В отличие от язычества христианская вера в единого Бога Иисуса Христа соответствовала идее единовластия в государстве, а значит, духовно освящала эту власть, была ей опорой. Христианское вероучение утверждало, что всякая власть от Бога, а всё, что от Бога, является священным и неизменным»⁶⁶. Государственность на Руси появилась во второй половине IX в., а крещение Руси произошло в конце X в. При этом будущие белорусские земли являлись одной из частей Руси, государственность которой формировалась в Новгороде, а потом в Киеве. Формулировка, описывающая становление государственности, подводит читателя к тому, что на белорусских землях государственность формировалась отдельно от остальной Руси, что в целом не так.

Естественно, что в учебнике представлен и традиционный для рассмотрения этой темы вопрос о положительных и отрицательных итогах принятия христианства. «Но всё ли в христианстве было положительным?» – задают вопрос авторы учебника и однозначно сами отвечают на него: «Безусловно, нет»⁶⁷. Один из примеров отрицательного влияния христианства достаточно традиционен для белорусских авторов и сформулирован ещё в период существования советского исторического нарратива. Это восприятие церкви как экономического института: «Вместе с принятием христианства в структуре общества появилась церковь, позиции которой всё время укреплялись. Она начала быстро богатеть за счёт разных подарков и в первую очередь за счёт верующих. Население платило в пользу церкви десятину»⁶⁸.

Ещё один отрицательный пример принятия христианства Русью описывает проблемы в международных отношениях: «Принятие восточными славянами христианства по византийской традиции значительно усложнило их отношения со странами Западной Европы, где установился католицизм. Эти обстоятельства стали особенно ощутимы в период крестоносного нашествия, которое духовно освящало и поддерживало римский папа»⁶⁹. Авторы не дают

⁶⁶ Там же. С. 55-56.

⁶⁷ Там же. С. 56.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

ответа на вопрос, нужно ли было Руси принимать христианство западного обряда или оставаться языческой.

И ещё одна претензия к введению христианства Русью выглядит достаточно нелогично: «Крестовые походы, инквизиция – к этому также имеет непосредственное отношение христианская церковь»⁷⁰. Крестовые походы и инквизиция являлись порождением католицизма, а не православия. Т.е. предъявлять претензии подобного рода к принятию христианства Русью некорректно, т.к. восточная версия христианства не использовало ни крестовые походы, ни инквизицию в распространении веры.

В 2008 г. появился альтернативный учебник истории Белоруссии. Однако он не получил широкого распространения в том числе и потому, что его авторы не стеснялись указывать на этническое единство русского народа в Средневековье и роль христианства в становлении этого единства. Авторы учебника, в частности, указывают: «Единая вера в единого Бога стала высшей духовной ценностью, возвысилась над родовым сознанием и постепенно объединила родоплеменные группы восточных славян в древнерусский христианский народ. Потому что этническое самосознание тоже есть вера. Человек принадлежит к конкретному этносу только тогда, когда верит в это»⁷¹.

В 2009 г. появился ещё один учебник, посвящённый периоду белорусской истории с XIX по начало XXI в. В этом учебнике присутствовало большое по объёму введение, в котором была упомянута ранняя история, в том числе и введение христианства. Авторы учебника подчёркивали то, что «большое значение для объединения восточных славян в Киевской Руси имело введение в 988 г. христианства, ставшего единой духовной и культурной основой Древнерусского государства»⁷². Далее в учебнике однозначно говорится о существовании древнерусской народности⁷³, что для белорусской учебной литературы является редкостью. В ней или упоминается о

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Трашчанок Я.І., Вараб'ёў А.А., Валжанкоў В.В. Гісторыя Беларусі са старажытных часоў да кастрычніка 1917 года. вучэб. дпам. для 10-га класа агульнаадукацыйных устаноў з бел. мовай навучання / пад рэд. Я.І. Трашчанка; пераклад В.М. Варановіч, Л.В. Саламаха, Т.К. Слаута. Мінск: Адукацыя і выхаванне, 2008. С. 29.

⁷² История Беларуси, XIX – начало XXI в.: учебное пособие для 11-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / Е.К. Новик и др.; автор методологического аппарата В.В. Гинчук; под редакцией Е.К. Новика; перевод с белорусского языка Н.С. Макаревич. Минск: Издательский центр БГУ, 2009. С. 15.

⁷³ Там же.

древнерусском единстве обтекаемо, или не упоминается вообще, с предпочтением использовать вместо самоназвания древнерусской этнической общности определение «восточные славяне».

В 2009 г. вышло новое издание учебника для 6 класса, и его содержание заметно изменилось. Более конкретно стали описываться причины принятия христианства. Авторы больше не обращались к школьникам с просьбой объяснить суть слова «набожный» или других терминов. Если ранее первыми полоцкими христианами однозначно считали княгиню Рогнеду и её сына Изяслава, то теперь при упоминании этого сюжета использовалось слово «вероятно», что, несомненно, выглядит более корректным⁷⁴. Добавлены сведения о достаточно быстром распространении христианства среди населения Древней Руси, указано, что церкви строились везде, где жили люди. Упоминается и первый монастырь на белорусских землях (Бельчицкий Борисоглебский монастырь)⁷⁵. Говоря о Русской митрополии, авторы указывают, что к началу XIII в. на Руси было создано 16 епархий. Среди них Полоцкая и Туровская. Такая подача материала помогает школьникам осознать, что белорусские земли Руси не были какой-то замкнутой структурой, они были частью средневекового Русского государства, а белорусские епархии – частью единой митрополии.

В учебнике 2009 г. появляется ранее не выделявшийся отдельно вопрос «Язычество и христианство» (хотя о язычестве и его пережитках в более ранних учебниках упоминалось). Несмотря на активное церковное строительство, простым людям было сложно порвать с укоренившимися языческими представлениями, особенно это касалось крестьян. Люди долгое время молились языческим богам и отмечали языческие праздники, а волхвы, судя по летописям, появлялись ещё через 100 лет после принятия христианства. Упоминается, что полоцкий князь Всеслав Брючиславович назван в «Слове о полку Игореве» волхвом, откуда делался вывод, что продолжительное время на будущих белорусских землях было двоеверие.

Последствия и значение введения христианства базировались на тексте из учебника 1996 г., только подавались более компактно

⁷⁴ Штыхов Г.В., Темушев С.Н., Ракуль В.В. История Беларуси с древнейших времен до середины XIII в.: учебное пособие для 6-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / под ред. Г.В. Штыхова, Ю.Н. Бохана; пер. с белорусского языка Л.Г. Киселевой. Минск: Издательский центр БГУ, 2009. С. 112.

⁷⁵ Там же. С. 113.

и корректно. Перечислялись те же положительные стороны. Но количество отрицательных сторон сократилось. Теперь к отрицательным моментам появления христианства на Руси стало относиться лишь то, что Церковь начала вести себя как феодал. Упоминание о религиозных фанатиках, которые отвергали общественную жизнь, исчезли. Вывод также был переформулирован. Было указано, что христианство имело большое значение для развития общества⁷⁶, но отсутствовало упоминание, что влияние было как положительное, так и отрицательное.

В качестве известных людей того времени были выбраны те же Ефросинья Полоцкая и Кирилл Туровский. Они рассматривались в параграфе «Религиозные деятели-просветители». Пересказывались их биографии, но делался очень пафосный вывод о том, что они посвятили свою жизнь служению Родине и своему народу⁷⁷. Однако, учитывая, что оба персонажа были монахами, стоило бы в первую очередь говорить о посвящении их жизни Господу, что вполне логично для людей их статуса. Служение народу и Родине в деятельности этих персонажей можно найти, но вряд ли стоит жившим в Средние века людям приписывать современные идеологические черты.

Также стандартно информация о Церкви содержалась в параграфе, посвящённом искусству того времени. Каменные храмы, церковные фрески, крест Ефросиньи, Туровское евангелие и т.д. заняли своё законное место в перечислении достижений древнерусского искусства на белорусских землях.

В очередном учебнике белорусской истории, выпущенном в 2016 г., в описании принятия христианства угадывались тексты более ранних учебников, однако содержание было достаточно серьёзно переработано. В частности, указывалось, что язычество не являлось монотеистической религией, поэтому у каждого племени были свои боги, что мешало государственному единству. Также требовались новые письменные законы, которые утверждали бы ценность человеческой жизни. Христианство более понятно объясняло взаимоотношения общества и князя: власть дана от Бога, но тот, кто правит, несёт большую ответственность перед Богом⁷⁸. В

⁷⁶ Там же. С. 115.

⁷⁷ Там же. С. 119.

⁷⁸ Бохан Ю.Н., Темушев С.Н. История Беларуси с древнейших времён до конца XV в.: учебное пособие для 6-го класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения: В 2 ч. Ч. 1. / под ред. Ю.Н. Бохана. Минск: Издательство БГУ, 2016. С. 125–126.

учебнике отмечалось, что знакомство славян с христианством не ограничивалось походом русского князя Олега на Константинополь. Славяне были знакомы с этой религией ещё со времён расселения в Восточной Европе, а проникновение христианства на Русь началось ещё до крещения Руси великим князем Владимиром⁷⁹.

Очень корректно указывалось, что имена первых христиан на белорусских землях неизвестны. Ими могли быть как скандинавы, служившие в Византии и пришедшие на Русь, так и кто-либо из окружения иноземных княжеских невест⁸⁰. Нобыло сказано, что сохранились имена первых христиан из княжеской династии – Рогнеда и Изяслав.

Отдельно выделялся вопрос взаимоотношений язычества и христианства, представляющий собой творческий, но менее категоричный пересказ прошлых учебников⁸¹. Уменьшение категоричности вполне логично, поскольку историки не могут делать однозначные выводы по поводу реальной религиозной ситуации. Говорилось в учебнике и о религиозных просветителях. Стандартно – это Ефросинья Полоцкая и Кирилл Туровский⁸².

Значение принятия христианства имело сугубо положительные последствия: люди стремились к спасению души, поэтому старались не грешить; принцип «не делай ближнему того, чего не желаешь себе» способствовал установлению хороших отношений между людьми; христианство учило терпеливо сносить тяготы земной жизни, т.к. невзгоды соразмерны возможностям. Также положительными сторонами принятия христианства были запрет жертвоприношений, в том числе и человеческих; развитие каменного зодчества, иконописи, фресковой живописи, письменности и возможность через Византию прикоснуться к античному наследию⁸³. В параграфе, посвящённом культуре того времени содержалась стандартная информация о каменном зодчестве, фресках, кресте Евфросинии Полоцкой и т.д.⁸⁴.

Крайне оригинально причины принятия христианства были поданы в учебном пособии, изданном в 2020 г. Авторы учебника отошли от общепринятых версий распространения христианства

⁷⁹ Там же. С. 126.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 127–128.

⁸² Там же. С. 131.

⁸³ Там же. С. 131–132.

⁸⁴ Там же. С. 133–142.

на будущих белорусских землях и национализировали этот процесс. Учебник указывал: «Долгое время учёные считали, что введение христианства на землях Беларуси произошло одновременно с Киевом и Новгородом во времена правления киевского князя Владимира, поскольку прямые сведения о крещении Беларуси отсутствуют»⁸⁵. Далее в учебнике говорилось: «Современные белорусские историки обращают внимание на то, что принятие христианства в Беларуси происходило иначе, чем на территории Киевской Руси (988 г.). Христианизация белорусских земель прошла более спокойно, чем в других восточнославянских землях. Здесь не было массовых выступлений населения в защиту язычества. На страницах летописей нет сведений о том, как приняла новую религию Полоцкая земля. Возможно, крещение Беларуси не было насильственным, так как обойти такое событие тогдашние летописцы не могли. Христианство распространялось естественным образом на всём пространстве княжества. Причём происходило это постепенно, и некоторое время оно мирно сосуществовало с язычеством. Новая религия нужна была для объединения разноэтнических земель вокруг Полоцка, чтобы образовать сильное государство»⁸⁶.

Авторы учебника указывали, что среди историков нет единого мнения по вопросу принятия христианства на восточнославянских землях. Советские и нынешние российские учёные «придерживаются мысли, что новая религия нужна была Владимиру, чтобы объединить своё государство, подчинить восточнославянские земли (вместе с белорусскими) своей власти. В отличие от них некоторые учёные утверждают, что христианство способствовало становлению Полоцкого княжества в качестве самостоятельного государства»⁸⁷. Далее приводилось мнение единственного белорусского историка С.В. Тарасова, который считал, что «киевские князья не осуществляли крещение белорусских земель, так как Полоцк на то время был самостоятельным, соперничал с Киевом и Новгородом; христианизация белорусских земель происходила не насильственно, а путём "...мирного вращания христианства в языческую среду и охватила очень длинный период, вплоть до XIV

⁸⁵ Белозорович В.А., Кудрявцева С.А., Любый А.В. История Беларуси с древнейших времён до конца XVIII в.: учебное пособие для 10-го класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения (с электронным приложением для повышенного уровня) / под редакцией В.А. Белозоровича. Минск: Издательский центр БГУ, 2020. С. 178.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С. 179.

– XV в.”; христианизация территорий Беларуси “осуществляясь по схеме: князь – дружина – город – деревня”⁸⁸.

Данное утверждение опирается на концепцию, бытовавшую в кругах белорусского оппозиционного национализма, а в 2018 г. принятую в качестве нормы и белорусским государственным национализмом. По этой концепции Полоцкая Русь должна рассматриваться не как часть Древней Руси, а как отдельное государство, которое никогда не подчинялось Киеву. Утверждение того, что христианство способствовало самостоятельности Полоцкого княжества является сомнительным. Введение христианства способствовало ещё большему сплочению древнерусского населения, которое преодолеvalo языческие верования в множество богов, каждый из которых мог быть наиболее важным для определённого региона. Христианство предлагало единого Бога для всех жителей Руси, в том числе и для жителей Полоцкого княжества. Утверждения С.В. Тарасова противоречат историческим фактам. Дело в том, что в то время Полоцк не был самостоятельным княжеством. Князь Владимир за несколько лет до принятия христианства взял Полоцк штурмом, после чего назначил туда своего наместника. На момент принятия христианства в Полоцке, скорее всего, даже не было собственного князя, был всего лишь наместник. В то время Полоцк никак не мог соперничать с Новгородом и Киевом. После принятия христианства в Полоцк был отправлен сын князя Владимира Изяслав, который, как утверждают исторические источники, был очень набожным. Скорее всего, князь Изяслав способствовал распространению христианства, а он был представителем киевского князя в Полоцке. Схему принятия христианства «князь – дружина – город – деревня» вряд ли можно отнести к специфике Полоцкой земли. По подобной схеме происходило крещение и в других древнерусских землях. Также стоит отметить, что распространение христианства происходило медленно не только в Полоцкой земле. Поэтому стоит заметить, что явления, характерные для всей Руси авторы учебника приписывают лишь Полоцкой земле, отрицая подобное развития событий в других регионах Руси.

В учебнике утверждается, что полоцкие князья проводили самостоятельную от Киева политику в духовной сфере⁸⁹, что

⁸⁸ Там же. С. 180.

⁸⁹ Там же. С. 179.

сложно себе представить, т.к. христианство распространялось на Руси с подачи великого князя.

Авторы учебника пишут, что христианство могло быть известным на белорусских землях ещё до его официально принятия в Киеве⁹⁰. Однако это также не является отличительной чертой будущих белорусских земель. Христианкой была мать киевского князя Святослава Ольга, умершая до крещения Руси, христианами были жившие в Киеве варяги Фёдор и Иоанн, которые были убиты язычниками также до крещения Руси. Таким образом, авторы учебника снова сознательно игнорируют общее для земель всей Руси, приписывая это исключительно Полоцкой земле.

Учебник упоминал одну из скандинавских саг, в которой было сказано, что Торвальд Путешественник, ранее крестивший Исландию, основал «в Руссии» христианский монастырь и был похоронен недалеко от Полоцка⁹¹. Однако, если основание монастыря было реальным, это не значит, что Полоцкая земля тогда же приняла крещение. Тем более, что монастырь был основан «в Руссии», т.е. в России. А это даёт право говорить о том, что Полоцкая земля также являлась Россией, т.е. Русью.

Попытки обосновать отдельность Полоцкой земли от остальной Руси противоречат содержащимся в учебнике утверждениям о том, что «вместе с христианизацией происходило формирование церковной организации», а «во главе духовенства стоял митрополит, который находился в Киеве». В свою очередь, «Киевская митрополия состояла из епархий», а «на белорусских землях образовались две епархии»⁹². Т.е. несмотря на попытку обосновать отдельность христианства, утверждённого в Полоцкой земле, от христианства, появившегося на остальной Руси, структура Русской митрополии говорит о том, что христианство было единым для всех территорий Руси.

Описывая двоеверие, авторы учебника также не обратили внимание на то, что их утверждения являются естественными для всей Руси, а не только для её полоцкой части. Так, существование некоторое время одновременно христианских святых и языческих богов (например, Перун и Илья) было представлено как реальность духовной культуры белорусов. Однако в то время белорусов ещё не

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 179-180.

существовало, соответственно, и белорусской культуры в то время не было. Вообще, упоминание белоусов в X – XII вв. в учебнике, изданном в 2020 г., встречается несколько раз. Хотя официальная версия белорусского этногенеза гласит, что белорусский этнос стал формироваться только в XIV – XVI вв.

Христианство противопоставлялось в учебнике народной культуре. Она, по мнению авторов учебника, вытеснялась христианством из повседневной жизни, но языческие традиции всё равно оставались в устном народном творчестве⁹³. Тем не менее, авторы учебника видели положительную сторону крещения в том, что «христианство содействовало включению белорусских земель в европейскую культуру»⁹⁴. И снова авторы используют некорректное утверждение, т.к. в то время белорусские земли не были сформированы как нечто особое, а утверждение о включенности в европейскую культуру характерно для земель всей Руси. Хотя в данном случае необходимо делать достаточно осторожные заявления по этому поводу, т.к. европейская культура была не православной, а католической, что вылилось, например, в попытки давления на русские земли со стороны католических рыцарских орденов.

Изданный в 2020 г. учебник, в подаче материала по крещению Руси, пожалуй, самый некорректный из всех, появившихся в независимой Белоруссии на протяжении 30 лет.

В 2023 г. был выпущен обновлённый учебник для 6 класса. Он являлся переработкой учебника, изданного в 2016 г., поэтому информация о принятии Русью христианства в целом повторяла информацию, содержащуюся в более раннем учебнике⁹⁵. Но небольшие отличия от текста учебника, выпущенного в 2016 г., встречались. Например, в 2016 г. при описании биографии Кирилла Туровского вообще не упоминалось, что он имел прозвище русский Златоуст. В учебнике 2023 г. о прозвище упомянуто, но авторы как обычно постарались избежать упоминания о именно русском Златоусте, поэтому епископ Кирилл назван вторым Златоустом⁹⁶.

⁹³ Там же. С. 182.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Темушев С.Н., Бохан Ю.Н. История Беларуси с древнейших времён до конца XV в.: учебное пособие для 6-го класса учреждений образования, реализующих образовательные программы общего среднего образования с русским языком обучения и воспитания / под редакцией И.А. Марзалюка. Минск: Издательский центр БГУ, 2023. С. 98-104.

⁹⁶ Там же. С. 102.

В целом, можно сказать, что история принятия христианства и его влияния на жизнь Древней Руси описана в белорусских учебниках периода независимости относительно корректно. В более новых изданиях учебников авторы более чётко формулируют проблематику и уходят от логических несоответствий. Однако стоит предположить, что указание на длительное существование двоеверия следует скорректировать. Скорее всего, стоит говорить о постепенном формировании так называемого народного христианства, в котором сохранялись некоторые элементы языческих пережитков, что двоеверием назвать уже нельзя. Несмотря на то, что в хронологически более поздних изданиях учебников информация подана более корректно, необходимо выделить учебник для 10 класса, изданный в 2020 г. В нём авторы пытаются обосновать, что введение христианства в северо-западной части Руси не являлось частью общего процесса христианизации русских земель. Более того, авторы используют упоминания о белорусах, которых в то время ещё не существовало.

Литература

1. Баранова М.П., Загарульскі Э.М., Паўлава Н.Г. Гісторыя Беларусі: падручнік для 8–9-х класаўсярэдняй школы / падрэдакцыяй Э.М. Загарульскага. [перакладчыкі: В.П. Маскаленка, Н.П. Работы]. 5-е выд. Мінск: Народная асвета, 1993. 237 с.
2. Баранова М.П., Загарульскі Э.М., Павлова Н.Г. Історыя БССР: учебник для 8–9-х класоў сярэдняй школы / пад рэдакцыяй Э.М. Загарульскага. Мінск: Народная асвета, 1989. 238 с.
3. Белозорович В.А., Кудрявцева С.А., Любый А.В. История Беларуси с древнейших времён до конца XVIII в.: учебное пособие для 10-го класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения (с электронным приложением для повышенного уровня) / под редакцией В.А. Белозоровича. Мінск: Издательский центр БГУ, 2020. 271 с.
4. Бохан Ю.Н., Темушев С.Н. История Беларуси с древнейших времён до конца XV в.: учебное пособие для 6-го класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения: В 2 ч. Ч. 1. / под ред. Ю.Н. Бохана. Мінск: Издательство БГУ, 2016. 163 с.

5. Гісторыя Беларусі са старажытных часоў да канца XVIII ст.: эксперыментальны вучэбны дапаможнік для 11 класа ўстаноў, якія забяспечваюць атрыманне агульнай сярэдняй адукацыі, з рускай і беларускай мовамі навучання з 12-гадовым тэрмінам навучання з базавым і павышаным узроўнямі вывучэння гісторыі / пад рэд. М.С. Сташкевіча. Мінск: Народная асвета, 2004. 270 с.
6. Загарульскі Э.М. Гісторыя Беларусі: з сярэдзіны I тысячагоддзя да Люблінскай уніі 1569 г.: Падручнік для 6-га класа агульнаадукацыйных школ з бел. і рускай мовамі навучання. Мінск: Народная асвета, 1999. 197 с.
7. История Беларуси, XIX – начало XXI в.: учебное пособие для 11-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / Е.К. Новик и др.; автор методологического аппарата В.В. Гинчук; под редакцией Е.К. Новика; перевод с белорусского языка Н.С. Макаревич. Минск: Издательский центр БГУ, 2009. 239 с.
8. Темушев С.Н., Бохан Ю.Н. История Беларуси с древнейших времён до конца XV в.: учебное пособие для 6-го класса учреждений образования, реализующих образовательные программы общего среднего образования с русским языком обучения и воспитания / под редакцией И.А. Марзалюка. Минск: Издательский центр БГУ, 2023. 224 с.
9. Трашчанок Я.І., Вараб'ёў А.А., Валжанкоў В.В. Гісторыя Беларусі са старажытных часоў да кастрычніка 1917 года. вучэб. дпам. для 10-га класа агульнаадукацыйных устаноў з бел. мовай навучання / пад рэд. Я.І. Трашчанка; пераклад В.М. Варановіч, Л.В. Саламаха, Т.К. Слаута. Мінск: Адукацыя і выхаванне, 2008. 256 с.
10. Штыхаў Г.В. Гісторыя Беларусі: ад старажытных часоў да канца XIII ст.: вучэбны дапаможнік для вучняў 10-га класа: У 2 кн. Кн. 1. Мінск: Народная асвета, 1994. 111 с.
11. Штыхаў Г.В. Ракуць В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднявекі: падручнік для 6-га класасярэдняйшколы / пад рэд. П.Ц. Петрыкава. Мінск: Народная асвета, 1996. 176 с.

12. Штыхаў Г.В., Пляшэвіч У.К. Гісторыя Беларусі. Старажытныя часы і сярэднявечча: вучэбны дапаможнік для 5–6-х класаў. Мінск: Народная асвета, 1993. 254 с.
13. Штыхаў Г.В., Ракуць В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднія вякі: вучэбны дапаможнік для 5-га класа агульнаадукацыйнай школы з беларускай і рускай мовамі навучання / пад рэд. П. Ц. Петрыкава. 2-е выд. Мінск: Народная асвета, 2003. 207 с.
14. Штыхаў Г.В., Ракуць В.У. Гісторыя Беларусі ў сярэднія вякі: вучэбны дапаможнік для 5-га класа агульнаадукацыйнай школы з беларускай і рускай мовамі навучання / пад рэд. П. Ц. Петрыкава. Мінск: Народная асвета, 2002. 207 с.
15. Штыхов Г.В., Темушев С.Н., Ракуць В.В. История Беларуси с древнейших времен до середины XIII в.: учебное пособие для 6-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / под ред. Г.В. Штыхова, Ю.Н. Бохана; пер. с белорусского языка Л.Г. Киселевой. Минск: Издательский центр БГУ, 2009. 143 с.

Казак Олег Геннадьевич

*кандидат исторических наук,
доцент кафедры политологии
Белорусского государственного экономического университета
(Беларусь, Минск)*

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКОЙ БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ

Резюме

В статье анализируются примеры деструктивной активности отдельных священнослужителей римско-католической церкви БССР периода перестройки. Особый акцент сделан на характеристике полонизаторской деятельности католического духовенства. Источниковую базу статьи составляют документы Национального архива Республики Беларусь.

Ключевые слова: *римско-католическая церковь, католическое духовенство, этноконфессиональные отношения, полонизация.*

Католическая церковь в период перестройки стала одним из главных факторов дестабилизации межнациональных отношений в Советской Беларуси. В докладной записке Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по БССР А. Жильского, адресованной Совету Министров БССР (8 февраля 1991 г.), назывались структуры, которые были причастны к данной ситуации: «Сложность состоит в том, что эта церковь (католическая – О.К.), ее клир оказались под влиянием трех организационных сил: Ватикана, польского католического епископата и местного польского культурно-просветительского общества им. А. Мицкевича, центр

которого находится в г. Гродно (на базе последней из названных организаций в 1990 г. был создан «Союз поляков Беларуси»– О.К.). Последнее не столько культурное общество, сколько политизированная организация, претендующая на руководство всем польскоязычным населением Белоруссии. Для достижения этой цели главной опорой избрана римско-католическая церковь. И теперь где бы ни возникал какой-либо спорный вопрос, связанный с католиками, там появляются представители этой организации! За несколько месяцев до этого схожую по тональности информацию о деятельности общества им. А. Мицкевича представил Уполномоченный Совета по Гродненской области М. Кантарович в докладной записке на имя А. Жильского: «В области наблюдается сращивание костела и польского культурно-просветительского общества им. А. Мицкевича. Ощущается координация их действий, обоюдная поддержка и обмен информацией. Видя в костеле базу для пропаганды и внедрения своих идей, члены общества регулярно проводят встречи с ксендзами, активистами религиозных обществ, верующими, нередко разжигают польский национализм и клерикализм, стремятся получить идеологическую и финансовую поддержку костелов для своих мероприятий»². Старший инспектор Совета по делам религий А. Козик в своем отчете о посещении г. Волковыск (Гродненская область) в 1989 г. отмечал: «Во многих райцентрах и городах Гродненской области (Лида, Новогрудок, Волковыск) действуют отделения культурно-просветительского общества им. А. Мицкевича при областном отделении республиканского Фонда культуры, в их состав входят ксендзы. О характеристике их деятельности говорит такой факт: от большой группы католиков, пришедших в Волковысский горисполком, в кабинете Безносика Т.И. (заместитель председателя горисполкома – О.К.) раздавались угрозы: “Мы еще вам, белорусам, покажем”»³.

С конца 1980-х гг. Ватикан явочным порядком, в нарушение советского законодательства и норм международного права начинает восстанавливать структуры католической церкви в БССР. В частности, в это время были созданы Минско-Могилевская, Гродненская и Пинская епархии. Пинскую епархию возглавил К. Свёнтек, который не скрывал своих пропольских взглядов. А. Жильский

¹ Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 23.

² НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 109. Л. 53.

³ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 104. Л. 44.

в докладной записке на имя Председателя Совета Министров БССР В. Кебича (17 мая 1991 г.) отмечал: «Свѣнтека мы знаем: он 1914 года рождения, настроен пропольски и, по его собственным признаниям, сделает все, от него зависящее, чтобы каждый верующий, обратившийся к его услугам, считал себя поляком, то есть он откровенно проводит линию на полонизацию белорусского населения».

Т. Кондрусевич, назначенный Ватиканом в 1989 г. апостольским администратором Минской епархии, вел себя более осторожно, однако также разделял приверженность польской национально-культурной ориентации, свойственную большинству представителей католического клира. Уполномоченный Совета по делам религий по БССР А. Жильский в упомянутой докладной записке от 8 февраля 1991 г. отмечал: «Епископ Кондрусевич Т.И. ведет себя скрытно, на словах говорит одно, а на деле поступает иначе. В присутствии папского нунция Ф. Колосуонно 28 мая 1990 г. Т. Кондрусевич заверил нас, что духовная семинария [в г. Гродно – О.К.] будет белорусской, что без его ведома ни один польский ксендз не будет служить в костелах Белоруссии, что Минская католическая епархия будет независимой от польского епископата и напрямую подчиняться Ватикану. На деле ничего подобного нет. В семинарии все преподавание и делопроизводство ведутся на польском языке. Без польского епископата Т. Кондрусевич и шага не ступит. В истекшем году в г. Гродно побывало семь епископов из Польши, сам он также неоднократно выезжал в Польшу. Линия его поведения – пропольская, хотя он и пытается это отрицать»⁴.

В период перестройки резко возросло количество католических приходов. К маю 1991 г. в БССР насчитывалось 222 прихода, за три года до этого их было в два раза меньше. Подготовка католических священнослужителей для белорусских приходов велась в духовных семинариях в г. Риге и г. Каунасе, в 1990 г. была открыта семинария в г. Гродно. 30 мая 1991 г. А. Жильский направил в Верховный Совет БССР, Совет Министров БССР и в ряд иных инстанций разъяснение по вопросу, поднятому на четвертой сессии Верховного Совета (недостаточное количество католических священнослужителей, в частности, в Сморгонском и Вороновском районах Гродненской области). Чиновник отметил, что согласно решению Совета по делам религий при Совете Министров СССР от 9 января 1990 г. для временной службы из Польши были приглашены

⁴ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 23.

50 священников, впоследствии эта «квота» была увеличена на три человека. Ксендзы из Польши составляли почти половину (53 из 107) католических священнослужителей в БССР. Линия поведения духовенства из Польши получила резко негативную оценку А. Жильского: «Некоторые из них (католических священников из Польши – О.К.) допускают серьезные нарушения существующего законодательства, вмешиваются в политическую жизнь, ведут широкую миссионерскую деятельность»⁵. Уполномоченный справедливо отметил, что проблема нехватки священнослужителей не была уникальной. Во многих западных странах, например, в Канаде, ее решали путем внедрения программ ускоренного обучения будущих священнослужителей, расширения сети учебных заведений, обеспечивающих их подготовку: «И только католическая церковь [в БССР – О.К.] настойчиво требует приглашения польских ксендзов, идет на различные ухищрения, в частности, на рассылку частных приглашений ксендзам. В то же время направлением верующей молодежи в Гродненскую духовную семинарию большинство общин не занимается. ... При таком подходе к решению вопроса он превратится в хронический. Может быть, это кого-то и устраивает»⁶.

Многие католические священнослужители, прибывшие в БССР из Польши, оперативно включились в полонизаторскую деятельность. В докладной записке, направленной Уполномоченным Совета по делам религий А. Жильским в Совет Министров и Верховный Совет 3 декабря 1991 г., содержались сведения о таких служителях культа: «Такие “представители Папы Римского” нередко вмешиваются в политическую жизнь республики, навязывают населению мысль о “польских землях на востоке”, формируют соответствующие настроения, проводят идею консолидации вокруг католических групп и костела как единственных выразителей польского меньшинства. Так, польские ксендзы Станишевский Л.П. (г.п. Россь, д. Гнезно Волковьского района), Бартошек С.Ф. (д. Гольшаны Ошмянского района), Казак Я.А. (д. Макаровцы Берестовицкого района) в проповедях и частных разговорах с верующими давали понять, что Западная Беларусь – это польская территория и она рано или поздно отойдет к Польше. Казак Я.А. 24 февраля 1991 г. в проповеди призывал верующих не участвовать в общесоюзном референдуме по вопросу сохранения Союза,

⁵ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 48.

⁶ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 48.

говорил о том, что поляки не должны участвовать в выборах Советов, потому что тут территория не советская. Этой проповедью ксендза были возмущены православные верующие в д. Макаровцы. Идеологов польского национализма не заботит то обстоятельство, что подобные публичные и нелояльные действия могут привести к межнациональным конфликтам. Местные Советы, народные депутаты, органы внутренних дел, в компетенцию которых входит контроль за исполнением законодательства, нередко не дают принципиальной оценки противозаконным действиям польских ксендзов, а иногда становятся на их защиту»⁷. В 1991 г. фиксировались случаи, когда католические священнослужители вывешивали на костелах флаги Польши. Подобный эпизод, в частности, имел место в д. Адамовичи Гродненского района. При этом ксендз А. Шемет, вывесивший польский флаг, был местным уроженцем⁸.

В документе приводились и иные факты, свидетельствовавшие о том, что польские священнослужители подогревали радикальные настроения среди своей паствы. Прежде всего это выражалось в призывах к самовольному захвату бывших католических культовых зданий, которые пустовали или использовались для хозяйственных либо культурных нужд. Приведем один из красноречивых примеров: «Польский ксендз Вуйтэк К.Ф. в г. Щучине призвал верующих блокировать взлетно-посадочную полосу аэродрома в случае отказа властей от передачи верующим здания бывшего монастыря. Теперь он пытается часть монастырских помещений использовать для организации курсов по изучению компьютерной информатики, что не входит в священнические и духовные функции»⁹.

Некоторые католические священнослужители провоцировали враждебные отношения между католиками и православными на бытовом уровне. Упомянутый А. Тозик в отчете о посещении г. Волковыска в 1989 г. информировал Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по БССР: «Ксендз Терешко А.С. в Волковысском костеле запретил ходить в церковь на отпевание своих православных родственников. Такой же запрет издал ксендз Лунненского прихода Радомский А.А. Эти ксендзы запрещают своим верующим вступать в смешанные браки»¹⁰.

⁷ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 177–178.

⁸ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 95–96.

⁹ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 177.

¹⁰ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 104. Л. 45.

Попытки местных властей воспрепятствовать провокационной деятельности католических священнослужителей часто наталкивались на сопротивление экзальтированных верующих. Например, в г. Щучине в декабре 1989 г. у здания райисполкома собрались около 400 католиков, требующих разрешить упомянутому польскому ксендзу К. Вуйтэку служить в костеле. В разговоре с председателем Щучинского райисполкома Т. Демьянковым они заявили: «При Сталине вы угнетали поляков и теперь преследуете нас. Вы довели костел до такого состояния, что в нем некому служить»¹¹. Власти района разрешили скандальному ксендзу продолжить службу¹².

Одним из инструментов «мягкой силы» костела являлось распределение иностранной гуманитарной помощи. В условиях социально-экономических трудностей подобная деятельность способствовала росту авторитета и популярности римско-католической церкви в глазах рядовых верующих. Уполномоченный Совета по делам религий по Гродненской области М. Канторович в докладной записке на имя А. Жильского (18 декабря 1990 г.) сообщил, что костел Святой Бригитты г. Гданьска (Польша) предоставил в распоряжение Т. Кондрусевича 18 тонн груза с продовольствием, медикаментами, детским питанием, одеждой. Обязательным условием было распределение помощи исключительно через костельные структуры¹³.

Не меньший прозелитический потенциал имели образовательные курсы при университетах Польши (университеты в Варшаве, Кракове, Торунь, Белостоке), на которые приглашались жители СССР польской национальности. Более трети всех слушателей трехнедельных курсов, которые проводились летом 1990 г. в польских университетах, являлись жителями Советской Беларуси. А. Жильский в записке в Верховный Совет БССР отмечал: «Программа курсов, лекции, встречи, экскурсии, – все было рассчитано на возбуждение польского патриотизма. Лекции ксендзов о католичестве были проникнуты идеями неразрывного единства польской национальности и католической веры, переполнены призывами

¹¹ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 110.

¹² НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 163.

¹³ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 109. Л. 52.

честно и преданно служить на “восточных землях” матери-Польше и польскому костелу»¹⁴.

Большинство аналитических записок Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по БССР завершалось рекомендациями, согласно которым властям следовало ограничить наплыв ксендзов из соседней Польши и содействовать подготовке священнослужителей из числа местных жителей. Более радикальные оценки содержатся в аналитической записке, составленной доктором юридических наук, профессором И. Юхо и адресованной секретарю ЦК КПБ В. Печенникову: (3 апреля 1990 г.): «В настоящее время польские шовинистические деятели “Солидарности” и католического духовенства снова начали распространять свою пропаганду с целью ополячивания белорусского народа под предлогом свободы католического вероисповедания»¹⁵. Для решения данной проблемы ученый предложил следующий комплекс мер: «1. Чтобы Белорусский католический епископат был подчинен непосредственно Папе Римскому и Римской курии. 2. Открыть Белорусскую католическую семинарию в г. Минске. 3. Преподавателями семинарии могут быть назначены только белорусы, не поляки (в крайнем случае для начала пригласить несколько иностранных преподавателей из Словакии или Чехии, но не из Польши). 4. Следует разъяснить всему католическому духовенству, что Закон Белорусской ССР “О языках в Белорусской ССР”, принятый Верховным Советом Белорусской ССР 26 января 1990 г., является обязательным и для католического духовенства. Служба должна быть постепенно переведена на белорусский язык. 5. Официальное наименование церкви: “Белорусская католическая церковь”. Ксендзами в костелах могут быть граждане только Белорусской ССР»¹⁶. Планы И. Юхо, однако, значительно расходились с реалиями того времени.

Для чиновников Совета по делам религий в период перестройки стало очевидно, что католическая церковь выступает одним из главных проводников польской национальной идеи на белорусских землях. Известный белорусский историк Э. Ярмусик трактует костел как один из основных факторов сохранения и передачи «польскости» в Беларуси: «Принадлежность к Костелу

¹⁴ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 93.

¹⁵ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 159.

¹⁶ НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 161–162.

рассматривается как один из важнейших показателей польской национальной самоидентификации, особенно в ситуации, когда другие элементы (например, язык как коммуникативная реальность) перестают действовать. Польскоязычная литургия Католического Костела на Беларуси, в частности, в приграничных с Польшей областях, долгое время оставалась главным, если не единственным источником приобщения к польскому языку. Это послужило его наделению (особенно для тех поляков, которые открыли для себя польский язык “при ксендзе”) сакральным контекстом. Этим фактом можно объяснить непринятие старшим поколением перевода литургической службы на белорусский язык»¹⁷.

Особую настороженность у советских чиновников вызывали ксендзы, прибывшие для службы из Польши (к концу существования СССР они составляли почти половину всех католических священнослужителей республики). С 1989 г. в документах фонда Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Белорусской ССР фиксируются материалы (аналитические записки, письма и др.), авторы которых с явной симпатией характеризовали деятельность католических священников, выступавших против традиционного стереотипа «католик – значит поляк». Например, в справке о состоянии контроля за соблюдением религиозных культов в Мядельском районе Минской области, составленной старшим инспектором Совета А. Козиком в 1989 г., описывались особенности ведения документов (книги религиозных обрядов) ксендзом В. Гринкевичем: «В графе “вероисповедание” записано у всех, естественно, католик, а в графе “национальность” – белорус. Белорус, а не поляк, как считают многие ксендзы. Он (В. Гринкевич – О.К..) просил оказать ему помощь в получении катехизисов на белорусском языке в неограниченном количестве»¹⁸.

Языковой вопрос стал основным смысловым сюжетом справки о результатах изучения деятельности римско-католической церкви в Воложинском районе Минской области, составленной старшим инспектором Совета по делам религий В. Берняковичем 14 февраля 1990 г. В документе приводились пространные цитаты из высказываний католических священнослужителей, отрицательно относившихся к роли костела как цитадели польского языкового

¹⁷ Ярмусик Э. Этноконфессиональные процессы на белорусско-польском пограничье (Гродненская область и Подляшеское воеводство): исторический аспект // CivitasetLex. 2017. № 1. С. 90–91.

¹⁸ Ф. 136. Оп. 1. Д. 104. Л. 89.

и культурного влияния. Однако далеко не все рядовые прихожане разделяли озабоченность своих пасторов. Настоятель костела деревни Раков Г. Околотович отмечал: «Религия должна примирять людей, а не разъединять их. В Белоруссии государственным языком признан белорусский, как в Польше – польский, и как в других странах. И это правильно. Но что же получится, если в костелах Белоруссии будет по-прежнему звучать лишь польская речь, хотя этого и желает большинство верующих. Если же оставить все по-прежнему, то это явится не уважением, а противопоставлением к другим национальностям. А отсюда один шаг к вражде. Сегодня в костеле должны звучать наряду с польской и белорусская, и русская речь. Костел также должен внести свой вклад в возрождение белорусского языка. Но делать это надо разумно, не впадая в крайности, как, например, ксендз Чернявский»¹⁹.

Далее автор документа характеризовал деятельность упомянутого ксендза В. Чернявского, служившего в костеле деревни Вишнево с 1953 г. Из материалов следует, что пропаганда священнослужителем белорусского языка встречала жесткое сопротивление верующих: «Он (ksenдз В. Чернявский – О.К.) ярый противник полонизации и активно пропагандирует белорусский язык и белорусскую культуру, что вызывает определенное недовольство верующих. Так, председатель исполкома этого религиозного общества Дулеп Ф.К. в беседе со мной сказал: “Ксендз Чернявский насаждает в костеле белорусский язык. Но люди не хотят этого. Они хотят восстановить свои традиции. Польский язык – это язык высокой культуры. А белорусский язык, на котором эти люди говорят, – это язык забитой деревни”»²⁰.

Автор записки В. Бернякович представил содержание своей беседы с ксендзом В. Чернявским. Опытный католический священнослужитель приводил многочисленные примеры, свидетельствовавшие о полонизаторской деятельности ксендзов на первичном бытовом уровне: «Польские ксендзы поставлены над белорусским народом. Многие из них заставляют молиться по-польски. Иначе не окрестят ребенка, не примут к исповеди, не дадут венчания. Польские ксендзы злуют (злятся – *авт.*), когда верующие не умеют говорить на польском языке – в Солах, в Островце да и почти во всех приходах Белоруссии. Был случай, когда молодая умела патери

¹⁹ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 108. Л. 49.

²⁰ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 108. Л. 51–52.

(умела молиться – *авт.*) по-белорусски, ксендз сказал: “Я таких патер не признаю, покуда не научишься по-польски, венчания не дам”». Будучи убежденным сторонником использования белорусского языка в костеле, ксендз В. Чернявский негативно оценивал политизацию этноконфессионального вопроса и не поддерживал других католических священников, принимавших участие в деятельности недавно созданного «Белорусского народного фронта»²¹.

Во многих других местностях Беларуси верующие также выступали за сохранение польского языка в костеле. Так, во время Рождественской службы (1990 г.) в костеле Бреста прибывший из Польши ксендз З. Короляк зачитал на польском языке послание епископа Т. Кондрусевича к молодежи, предварительно сообщив, что послание написано на польском и белорусском языках, и предложив детям решить, на каком из этих языков озвучить текст документа. Дети хором ответили: «На польском». В беседе со старшим инспектором Совета по делам религий В. Берняковичем ксендз З. Короляк заявил: «Обстановка в Советском Союзе сложная. И непонимание национальных и языковых проблем может повлечь нежелательные результаты. Поэтому я стараюсь убедить всех верующих в том, что они прежде всего христиане, а затем уже поляки, белорусы, русские. Да и научить детей христианскому учению лучше всего на родном языке. Однако родители оказывают на меня давление, чтобы я учил детей по-польски, не по-русски»²². Показательно, что прибывший из Польши священнослужитель считал родным языком молодежи областного центра (г. Бреста) русский язык.

Чиновники Совета по делам религий вели разъяснительную работу с ксендзами, приезжавшими из Польши, по поводу желательности быстрого освоения последними белорусского языка. В отдельных случаях такая работа имела успех, который, впрочем, нивелировался сопротивлением прихожан. Уполномоченный Советам по делам религий по Минской области М. Мелешкевич в докладной записке на имя Уполномоченного Совета по делам религий при Кабинете Министров СССР по БССР А. Жильского отмечал: «Ксендз Леманский В.Ю. уже каждую пятницу в Свирском костеле ведет службу и произносит проповеди на белорусском языке, что не всем католикам нравится, особенно пожилым верующим. Это и вызвало обращение в Свирский поселковый Совет с жалобой на

²¹ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 108. Л. 52.

²² НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 109. Л. 57.

ксендза, который якобы вмешивается в национальный вопрос, и требование, чтобы служба велась только на польском языке. Этот факт подтвердился в беседе с казначеем религиозного общества Копич Я.А., которая также высказывает просьбу отменить проведение богослужений на белорусском языке. Верующим разъяснено, что молодежь польский язык не знает и не понимает содержания богослужения и проповеди»²³.

Однако далеко не все католические священнослужители, прибывшие из Польши, столь благосклонно относились к идее использования белорусского и русского языков в костелах. 3 января 1991 г. Уполномоченный по делам религий при Кабинете Министров СССР по БССР А. Жильский направил докладную записку на имя Министра иностранных дел БССР П. Кравченко (копия адресовалась Комиссии по национальной политике и межнациональным отношениям Верховного Совета БССР), в которой была дана характеристика деятельности ксендза Я. Скенчека. Указанный священнослужитель, прибывший в начале 1990 г. по частному приглашению в Гродненскую область из Польши, почти год «гастролировал» по городам Беларуси. Прихожане Полоцка так отзывались о Я. Скенчеке: «Он препятствует ксендзу, уроженцу здешних мест, обслуживать полоцкий приход на русском языке, а сам проводит богослужения на польском, который верующие не знают». А. Жильский просил П. Кравченко поставить перед Генеральным консулом Республики Польша в Минске вопрос о возвращении Я. Скенчека на родину²⁴.

Сравнение языковой ситуации в костелах различных областей БССР дает основание предполагать, что при назначении прибывших из Польши священнослужителей в конкретный приход использовался дифференцированный подход: в западные регионы БССР направлялись ксендзы с отчетливой радикальной полонизаторской позицией, в центральные и восточные – менее одиозные представители духовенства. Так, согласно докладной записке члена Совета по делам религий В. Берняковича (29 ноября 1991 г.), обучение в воскресных школах костелов Минской области велось на русском и белорусском языке, в отдельных случаях ксендзы вели записи «на польском, используя русский алфавит»²⁵. Ситуацию в Брестской области чиновник характеризовал следующим образом:

²³ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 90.

²⁴ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 1.

²⁵ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112. Л. 28.

«В сравнении с Минской областью здесь более отчетливо проявляется ориентация ксендзов и местного населения на польскость. В воскресных школах много внимания уделяется польскому языку. Кроме того, в ряде общеобразовательных школ открыты факультативы по изучению польского языка. Ксендзы утверждают, что, мол, само население желает этого»²⁶. Еще более тревожной была ситуация в Гродненской области. В справке о католической церкви в Гродненской области, составленной 4 декабря 1991 г. членом Совета по делам религий Т. Купчелей, отмечалось: «Деятельность и поведение польских ксендзов свидетельствует о том, что направлены они в Беларусь не просто для удовлетворения религиозных потребностей верующих, а главным образом для миссионерства, воспитания молодежи в духе католицизма и польскости, привития людям католического консерватизма и ортодоксальности, реанимации польского национализма. Достаточно сказать, что они потребовали от верующих добиться от своих детей школьного возраста обязательного посещения кружков по изучению катехизиса. Такие кружки действуют почти во всех приходах, обслуживаемых польскими ксендзами, хотя ни одно религиозное общество еще не зарегистрировало своего устава, а, следовательно, не вправе создавать группы или кружки по изучению религии. В кружках изучается малый катехизис под названием “Приди, Иисусе”, изданный в 1989 г. в Варшаве специально для нашей молодежи на польском и русском языках, однако духовные песни – только на польском языке»²⁷.

Языковой аспект функционирования католической церкви в Беларуси затрагивался во время консультаций между представителями СССР и Ватикана в апреле 1991 г. С советской стороны в мероприятии принимали участие начальник Первого Европейского управления МИД СССР А. Глухов, представитель СССР в Ватикане Ю. Карлов, помощник Министра иностранных дел БССР В. Счастный, первый секретарь отдела двухсторонних связей МИД УССР А. Веселовский, со стороны Ватикана – заместитель главы внешнеполитического ведомства К. Челли, папский нунций в СССР Ф. Колосуонно, заведующий отделом СССР и Восточной Европы А. Франко, сотрудник отдела СССР С. Шловенец (сообщил советской делегации, что является белорусом по национальности). Во время аудиенции у Папы Римского Иоанна Павла II В. Счастный

²⁶ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112. Л. 30.

²⁷ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112. Л. 34.

презентовал понтифику факсимильное издание трех книг Библии Ф. Скорины. Советский чиновник произнес свою речь на белорусском языке, которую поляк Иоанн Павел II прекрасно понял. Папа Римский через К. Челли передал советской стороне, что не возражает против использования белорусского языка в богослужении, но этот вопрос должен решаться на уровне епископа. В отчете о мероприятии, составленном В. Счастливым, сообщалось: «Вопросам, связанным с внедрением белорусского языка в католическую церковную службу, уделялось большое внимание и в кулуарной работе. С учетом усиления насаждения католическими священниками идей неразрывного единства польской национальности и католической веры в беседах с представителями ватиканской стороны всех уровней представителем БССР были высказаны предложения оказать содействие в подготовке священнослужителей из местного населения, укрепить материальную базу Гродненской духовной семинарии и активно внедрить в процесс обучения белорусский язык»²⁸. Были затронуты вопросы перевода духовной литературы на белорусский и русский языки, назначения в приходы Беларуси священников из других стран (не из Польши). По информации В. Счастливого, «было заявлено, что Ватикан прекрасно осознает, что римско-католическая церковь в Беларуси не является польской, и любые попытки доказывать обратное получают в Ватикане отрицательную оценку»²⁹. Однако декларируемая позиция Ватикана не привела к быстрому изменению ситуации в конкретных приходах Беларуси.

Таким образом, католические священнослужители, в массовом порядке прибывавшие из Польши в БССР в период поздней перестройки, были причастны к политизации этноконфессионального вопроса. Произошла очередная актуализация традиционного и частично нивелированного в советский период стереотипа «католик – значит поляк». Это привело к новому витку социальной напряженности и затруднило процесс консолидации белорусской гражданской нации. Сотрудники Совета по делам религий в период перестройки пытались доступными им способами снизить ассимиляционный потенциал католического костела в БССР.

Однако осторожная поддержка советскими чиновниками священнослужителей, симпатизировавших идеям использования

²⁸ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 123–125.

²⁹ НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 126.

белорусского и русского языков в богослужении, как правило, не имела успеха. Прочная ассоциативная связь между костелом и польской культурой закрепились в сознании многих поколений католиков, кардинально трансформировать их ментальность за короткий промежуток времени не представлялось возможным.

Литература

1. НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286.
2. НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621.
3. НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 104.
4. НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 108.
5. НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 109.
6. НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111.
7. НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112.
8. *Ярмусик Э.* Этноконфессиональные процессы на белорусско-польском пограничье (Гродненская область и Подляшеское воеводство): исторический аспект // *Civitas et Lex.* 2017. № 1. С. 83–100.

Зоран Милошевич*

*Институт политических исследований
(Сербия, Белград)*

ФАНАР И СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Резюме

Анализируя отношения Фанара (Константинопольского Патриархата) к Сербской Православной Церкви, мы выделяем разные периоды: периоды сотрудничества и периоды противостояния, инициатором которых, как правило, был Фанар. В данной статье мы поговорим о периоде противостояния.

После падения средневекового сербского государства под власть Османской империи православные оказались под властью мусульман. Их положение ухудшилось с упразднением Печского Патриархата в 1766 году, что произошло по нескольким причинам. Основная причина – недоверие Порты к Сербской церкви и деятельность греков-фанариотов, которые хотели подчинить Печский патриархат Греческой церкви. Самому акту отмены предшествовали попытки эллинизации, которую мы видим не только в Сербии, но и в Болгарии, где многие ученые болгары считали себя греками.

Одновременно с приходом греческих епископов во главе сербских епархий началось беспощадное ограбление сербского народа, что стало одной из основных причин исламизации не только сербов, но и других народов.

* Доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры теоретической социологии и геополитики.

Второй период – современный, в котором Фанар(иты) оспаривает(уют) автокефалию Сербской Православной Церкви, а также территории, находящиеся под ее юрисдикцией. Из-за того они ее переименовывают в «Церковь Сербскую», тем самым отнимая все епархии за пределами территории нынешнего государства Сербия от Сербской Православной Церкви.

Ключевые слова: *Константинопольский Патриархат, Фанар, фанариоты, Сербская Православная Церковь, Восточный папизм*

После падения сербского средневекового государства под властью османов (процесс, продолжавшийся с Битвы на Косово в 1389 году до падения Смедерево в 1459 году), Сербская православная церковь (точнее, Печский патриархат) оставалась единственным учреждением сербского народа в Османской империи. При этом на ней лежала огромная ответственность за сохранение веры и самого народа. Священников и монахов преследовали и убивали не только турки, но и католики в районах, где они имели власть. Рим издал указание обезглавить народ для облегчения объединения и католичества, что было особенно жестоко в Далмации, Славонии и Хорватии.

В таких условиях поведение фанариотов было особенно злое (фанариоты – название всех греков, занимавших высокие посты в Турции и имевших большое влияние на Константинопольский Патриархат и получивших свое название от названия окрестностей Константинополя, имевших множество маяков, и где, кстати, тоже располагалась Патриархия). Уникальность фанариотов отражается и в их отношении к грекам (хотя они тоже считаются членами этого народа), однако существует мнение, что они просто были «только на собственной стороне».

«Когда греки начали работать над своим освобождением, – пишет известный сербский профессор Жарко Видович, – Фанар и константинопольский патриарх были на стороне Турции – против греков». По сей день Константинопольский Патриарх поддерживает – потому что он вынужден – турок оккупировать часть Кипра. Фанарское духовенство и епископы в Боснии – а после

упразднения Печского Патриархата епископы в Боснии снова назначаются Фанарами – были на стороне турок во время великого сербского восстания в Боснии и Герцеговине в 1875-1878 годах. Итак, снова против православных греков. Именно поэтому Греческая Церковь вдалилась и отделилась от Константинопольского Патриархата. Фанариоты вовсе не «греки», а турецкие подданные. Однако разочарование балканских православных народов в Константинопольском Патриархате было использовано Римско-католической Римской церковью для характеристики всего «греческого православия» или «раскола», как заслуживал характеристики только Фанар. Это такая же клевета на православие, как и тогда, когда в царской России православие отождествляется с подчинением церкви имперскому абсолютизму, а русские монахи и такие явления, как славянофилы, борцы за восстановление подлинного православия, забываются».¹

Сегодня фанариоты представляют себя защитниками греческого национализма и интересов НАТО, поэтому и было придумано словосочетание «НАТО-вское православие», т.е. это означает, что иерархи готовы служить этому военному союзу и его интересам.²

Сербский опыт с фанариотами очень болезненный и трагичный, и он начался гораздо раньше, чем упразднение Печского Патриархата. Давайте по порядку.

Упразднение Печского Патриархата произошло в 1766 году и было мотивировано следующими причинами: недоверием Порты к Сербской Церкви и деятельностью греков-фанариотов, вызвавших недоверие к Сербской Церкви среди государственных чиновников, все с желанием подчинить его себе и эллинизировать (ассимилировать) народ с помощью религии (аналогичная политика проводилась и в отношении болгар). У нас есть интересное свидетельство по этому поводу: «Фанариоты пытались также ниспровергнуть Сербскую Церковь, а затем постепенно и народ. Поэтому во всех наших южных областях они вытеснили славянское богослужение и ввели греческое; а епископы в других регионах служили только на греческом. Старые рукописи и книги, написанные и напечатанные на славянском и сербском языках, были сожжены и уничтожены.[1]

¹ Жарко Видовић, Ко су фанариоти и ко је цариградски патријарх, <https://stanjestvari.com/2022/06/15/zarko-vidovic-ko-su-fanarioti-i-ko-je-carigradski-patrijarh/> (доступ 5.10.2023 г.)

² Зоран Милошевић, Самоубилачке амбиције Фанара, *Баук фанаритизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Бања Лука : Примапром, Балканска геополитика, 2020. – стр. 27–41.

И чтобы убить национальное самосознание и гордость, запретили празднование Святого Имени и сербских святых...»³

Сразу после принятия управления Каллиник II по соглашению с Константинопольским Патриархом Самуилом предпринял шаги к упразднению патриархата. Описав тяжелое финансовое состояние Печского Патриархата, он вместе с другими греческими епископами Печского Патриархата предложил султану упразднить Печский Патриархат и объединить его с Константинопольским. Самуило удалось убедить султана, что упразднение Печского Патриархата и его объединение с Константинопольским Патриархатом необходимо также из интересов государства, поскольку государственная казна сможет должным образом получать положенную дань и компенсировать все непогашенные долги, а кроме того, греческие епископы смогут лучше сохранить верность султану сербов, а не сербские епископы, которые всегда оказывали предпочтение австрийскому и российскому императорам. Столкнувшись с такими причинами, 13 сентября 1766 года султан Мустафа III издал указ об упразднении Печского Патриархата с условием, что весь его долг будет уплачен Константинопольским Патриархатом, а в дальнейшем – отдельной суммой из собственной дани, он будет регулярно платить ежегодную дань, предназначенную для территории упраздненного Печского Патриархата.

«ВЕК ГРЕЧЕСКИХ ВЛАДЫК»

После упразднения Печского Патриархата все его митрополиты и епископы сербской национальности были сняты со своих кафедр, а на их места были назначены греки, которые быстро собрали долг и невыплаченную дань Печского Патриархата с сербских церквей, духовенства и народа, а затем собирали дары для Константинопольского Патриархата и обогащались. Сербские митрополиты и епископы упраздненного Печского Патриархата, девять из них (Штипский, Самоковский, Скопский, Нишский, Новопазарский, Ужицкий, Герцеговинский, Боснийский и Белградский), молились через черногорского епископа Василия Петровича о защите русских

³ Радослав М. Грујић, Фанариоти, <https://vaseljenska.net/2020/03/23/fanarioti/> (доступ 5.10.2023 г.). Более того, уже в XVII в. на Святой Горе Афон греки сожгли срусские печатные книги, которые были правильнее их; и через некоторое время они чуть не сожгли заживо вместе с книгами серба, старика Дамаскина, который отчаянно защищался и не хотел отдать им старую сербскую рукопись, которая точно соответствовала русским книгам.

церковь и государство, и просили, чтобы Патриархат сохранял это. Но в то время русский двор работал над греческим проектом (восстановление Византии), и сербские вопли не увенчались успехом.

Поэтому греки сразу же взяли власть на территории упраздненного Печского Патриархата, а Патриарх Василий Бркич отправился в Россию, где и умер в 1772 году, а сербские епископы остались частью в плену, частью отступили в Афон или другие монастыри и умерли в изгнании. Их места заняли чуть ли не сами греки. И чтобы полностью стереть следы Печского Патриархата, в Пече не был назначен епископ, а патриарший монастырь со всей старой Хвостанской епархией был подчинен митрополиту Призренскому.



Фанариот Патриарх Константинопольский Самуил (1763-1768), главный виновник упразднения Сербского Патриархата (1766 г.) и Охридского архиепископства (1767 г.) – ФОТО: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Samuel_I_of_Constantinople.jpg

В том же 1766 году указом султана было упразднено автокефальное Охридское архиепископство, в котором греки уже имели верх. Таким образом, в конце XVIII века все балканские славянские страны перешли под прямую власть Константинопольского Патриархата. Восточная Римская империя в последний раз появилась на Дунае и Саве если не со своим государством, то со своей церковью.

Конфликт между сербским и греческим духовенством восходит к XVI веку, когда греческие монахи притесняли сербских монахов из Хиландара, но не в более острой форме. Однако в XVIII веке началась более активная эллинизация монастырей Афона, о чем свидетельствует попытка греков контролировать Хиландар в 1756 году, когда Василий Петрович письменно пожаловался российскому послу в Константинополе.

Интересно подчеркнуть, что греческое духовенство всегда выступало против независимой Сербской Церкви и даже отрицало ее право называться патриархатом. Так, от Печского Патриарха Василия Бркича мы узнаем, что между сербами и греками были большие споры по поводу того, кто будет главой Печского Патриархата. В 1771 году, после упразднения Печского патриархата, Василий Бркич жаловался венскому двору на то, что греки захватили Сербскую церковь.

К сожалению, с приходом на патриарший престол грека Каллиника II судьба Печского Патриархата была решена. Он приказал своим епископом попросить султана Мустафу упразднить Сербский Патриархат и объединиться с Греческим. Официальной причиной отказа стали огромные долги. Фанар имел автономию в составе Османской империи, и ни один янычар не мог ступить на его землю без разрешения султана, то есть визиря. Эта автономия стоила даже 70% прибыли торговцев-фанаров.

Именно поэтому фанариоты (не только греки, но и евреи, цинкары и армяне) под защитой Османской империи осуществили небывалый грабеж населения на территории империи.

Как бы то ни было, долги были лишь причиной упразднения Печского Патриархата в 1766 году, а настоящей причиной было стремление греков подчинить себе Сербскую Церковь.

ФАНАРИОТЫ И ИСЛАМИЗАЦИЯ СЕРБОВ

Распад сербских средневековых государств не отменяет организацию Сербской Православной Церкви.⁴ В первые столетия своего правления на Балканах Турция не распространяла ислам насильственно, сербам с некоторыми ограничениями было предоставлено право исповедовать свою религию. Навязывание ислама

⁴ См.: Vasa Čubrilović, *Odabrani istorijski radovi*, Narodna knjiga, Beograd, 1983.

является следствием пересечения нескольких интересов, в том числе греческих.⁵

Известно, что Османская империя была религиозным государством и в церквях видела представителей завоеванных народов на Балканах, благодаря чему Фанар начал представлять себя представителем всех народов Империи. Таким образом, Вселенский Патриархат станет инструментом в руках греческой культурной и политической экспансии в сторону других православных народов.⁶ Этому, конечно, сопротивлялись Сербская Церковь и сербский народ, и сопротивление будет ещё сильнее после 1766 года и отмены Печского Патриархата.⁷

Когда до народа дошла весть об упразднении Патриархата как центра их веры, они потеряли всякую надежду на лучшее будущее и упали духом. Дополнительное разочарование они испытали во время встречи с греческим духовенством и владыками.

Поэтому многочисленные исследователи этого периода утверждают, что «Фанариотская политика православной церковной иерархии в Боснии и даже в Сербии до и после Печского Патриархата способствовала тому, что большое количество православных людей отошли от веры, идентифицируя веру с азиатским деспотизмом и подчинением».⁸

«Исламизация становится процессом только после завоевания и окончательной консолидации турецко-османской власти в

⁵ Турецкие султаны законом не давали постоянных прав на патриарший или епископский престол, но берат (о назначении) помимо определения внутренней организации церковью сверху донизу определял также материальные и политические обязательства перед Османской империей. Берат действовал только пока был жив назначенный патриарх или епископ. См.: Радослав Грујић, *Православна српска црква*, Београд, 1920, стр. 85.

Печский Патриарх обладает большой властью (духовной и политической), он пользовался защитой административных властей и сопровождался армией (янычарами), когда собирал налоги. Он был ответственен перед государством за верность верующих и при своем назначении заплатил в государственную казну крупную сумму денег, включая ежегодную дань. Титул гласил: «Престол сербскиј», «Престол всех сербских земель», «Архиепископ всех сербских и приморских земель», «Патриарх сербов и болгар и других стран» и т.д.

⁶ Пояснение и источник в сноске 1.

⁷ Подражая церковно-школьным муниципалитетам греческих купцов (которые были средством эллиназации), сербы идут по этому пути и организуют в городах свои собственные муниципалитеты. Действия по реформированию церковной и образовательной жизни сербов будут начаты церковно-школьными муниципалитетами в городах и составят костяк сопротивления фанариотам в Турции, а также римско-католической пропаганды и действий в Австрии и Венеции.

⁸ Жарко Видовић, *Руски славјанофили: реч у њихову одбрану (1975-1976)*, стр. 83-86.

Сербии, Боснии и Черногории».⁹ Турецкие авторы рассматривали исламизацию православных путем смены ими нации, т.е. приняв ислам, они стали османами (турками).¹⁰

Наш известный православный историк Радослав М. Груйич пишет: «Например, вследствие таких и других бед около 50 наших деревень с населением более 30 000 душ в окрестностях Призрена, а также в районах Горы и Ополя приняли ислам. А в Македонии, во время упразднения Охридского архиепископства, **митрополит Мегленский Иларион сам впал в отчаяние и, не сумев спасти свою Церковь от греческого насилия и турецкого гнета, предал православную веру и принял ислам вместе со многими своими людьми в епархии...** Вот так началась власть Константинопольского Патриархата над Сербской Церковью...»¹¹

Далее Груйич свидетельствует: «Из-за таких-то фанариотов сербское образование в Турецкой империи упало до самых низших ветвей, так что суеверия еще больше господствовали в народе. — Греческие епископы сознательно следовали этому, чтобы можно было извлечь как можно больше пользы из невежественного и суеверного народа и как можно легче и дольше править им. Именно поэтому они не позволяли сербам строить собственные школы даже ближе к концу XIX века. А сербам в Старой Сербии и Македонии пришлось пережить тяжелую борьбу, пока им удалось построить школы. Однако греческие школы открывались во всех крупных городах, где проживали греки; и несколько греческих школ были открыты в Скопье, Охриде, Янине и Салониках, куда также учились некоторые сербы. В остальном сербы продолжали учиться только в своих монастырях и у своих более уважаемых приходских священников; и лишь немногие студенты поехали учиться в Сремски-Карловцы».¹²

Сербский историк и автор «Истории Сербской Православной Церкви» Джокко Слиепчевич писал о фанариотах следующее: «Греческие епископы, известные в наших регионах под общим названием «Фанариоты», потому что они были поставлены в Фанаре, части Константинополя, где находилась резиденция Патриархии,

⁹ Салих Селимовић, Исламизација и двоверје код наших муслимана, *Политичка ревија*, бр. Бр. 2, 2013, стр. 228.

¹⁰ То же самое, с. 229.

¹¹ Радослав М. Грујић, Фанариоти, <https://vaseljenska.net/2020/03/23/fanarioti/> (доступ 5.10.2023 г.)

¹² То же самое.

там даже не было, и они не могли быть лучше, чем в других частях нашей страны, где они управляли церковью. Они управляли нашей церковью в Боснии и Герцеговине чуть больше столетия. Они оставили о себе довольно **плохую память**. Что касается митрополита Герцеговины Иосифа, Томо Ковачевич сказал, что он был «великим врагом сербского народа и христианской церкви, **худшим, чем любой турок**». Такое мнение о греческих епископах возникло, главным образом, из-за их большой **жадности к деньгам**, которая иногда действительно превышала всякую меру. А еще из-за того, что они, как и Бератли, больше привязались к турецким властям, чем к народу. 30 июля 1851 года Деметар Атанацкович, австро-венгерский консул в Сараево, сообщил принцу Феликсу Шварценбергу, что митрополит Дубровницкий имеет доход в 60 000 форингов в год, что может быть немного чрезмерным, но несомненно, что греческие епископы безжалостно штрафовали население. Так было до 1862 года, когда было принято Положение о церковных и школьных делах. До этого времени владыки собирали несколько видов доходов. Один тип отбирался у народа в виде дани, которую каждая епархия должна была отдавать государству. В середине XIX века этот налог составлял 3-4 гроша с дома в год и назывался мирией. Епископ передавал ее государству. Остальные дани епископ забирал себе. Каждый дом должен был давать ему ежегодно один грош и четыре пары под названием батик или **димарина**. Оба вида дани собирались священником и передавались епископовому человеку, который обходил епархию для сбора дани. Свещеники потом платили другие дани. Каждый должен был дать епископу по 25 дукатов при производстве в священники, а при получении прихода он должен был дать по одному талеру за каждый дом в приходе. Кроме того, каждый год священник давал 50 грошей на воду и некоторую плату на свадебные платья. Когда освятили новую церковь, народ должен был дать епископу 5 000 грошей».

Существует много зафиксированных сведений о том, как разбогатели греческие епископы в Боснии и Герцеговине. **Густав Темель** во время своих поездок по Боснии и Герцеговине записал, что **человек, желающий стать свештеником, должен был заплатить епископу от 20 до 200 дукатов за приход в 1902 году**. Приходы облагаются налогом в зависимости от того, какой доход можно с них получить. Говорят, что епископ Дионисий рукоположил священников-пастухов в Боснийской Краине в 1869 году только

для того, чтобы получить деньги. То же самое он сделал в Босанска-Градишке, где отказался рукоположить богословов, окончивших семинарию Пелагича в Баня-Луке, хотя он обязался сделать это в контракте с муниципалитетом Баня-Луки в 1903 году. То же самое делал и митрополит Паисий, «правой доколенник валии», который платил обыкновенно по 60–70 дукатов, «не смотря на то, научился он чему-нибудь или нет, а просто давал дукаты, и когда он все это сделает, митрополит ему говорит: обидно, что ты, молодой человек, идешь учиться на 3–4 года, когда я непременно собираюсь снести здесь Баня-Лукскую духовную семинарию с валией, так что для тебя будет лучше, если я тебя вовремя поймаю и даю тебе нурию, чтобы за это время ты заработал деньги и для себя, и для меня». Иногда священникам под давлением епископов приходилось сдирать кожу с людей, чтобы они могли заплатить епископам то, что они просят. Все это очень тяжело сказалось на людях, которые в противном случае были вынуждены платить налоги. Густав Темель рассказывает, что, посещая Боснию, он нашел взрослых детей, которые еще не были крещены, потому что их родители не могли платить налоги./...

Поэтому неудивительно, что греческие епископы были очень ненавистны народу. В петиции, которую от имени христиан Боснии и Герцеговины отец Иван Юкич 1 мая 1850 года подал султану Абдул Меджиду, в 15 пунктах от имени православных сербов говорится следующее: «...Что христианам греческого обряда волен выбрать себе архиепископа и епископов, знающих язык и обычаи народа, и представить их Вашему Величеству на одобрение...» В пояснении к этому пункту прошения о греческих епископах говорилось, что они «не заботятся о жизни священника, для них не имеет значения, умеет ли священник читать или нет, только если он имеет деньги, чтобы заплатить на звание свещеника; позже снова шантажируют его, а если у него больше нет денег, то его кровожадно избивают и звания лишают. Каноны и святые постановления нашей Церкви произвольно угнетаются и продаются за деньги, как у волхва Симеона. Одним из величайших милостей императора для нас было бы, если бы он освободил нас от этих нетребованных пастырей».¹³

¹³ Ђоко Слијепчевић, ГРЧКЕ ВЛАДИКЕ НЕШТЕДЕМИЦЕ ГЛОБИЛЕ НАРОД: Историја као учитељица живота – Фанариоти и Срби, <https://naukaikultura.com/grcke-vladike-nestedemice-globile-narod-istorija-kao-uciteljica-zivota-fanarioti-i-srbi/> (доступ 5.10.2023 г.)

КОНЕЦ «ВЕКА ГРЕЧЕСКИХ ВЛАДЫК»

Белградское архиепископство (с пятью епархиями) отделилось от фанариотов-греков в **1830** году, когда Сербия стала самоуправляющимся княжеством; и получила полную независимость от Константинопольского Патриархата в **1879** году после провозглашения полной независимости от турок.

Дольше всего фанариоты правили сербами в Боснии и Герцеговине, более века.

В 1878 году эти сербские земли были оккупированы Австро-Венгрией, а вскоре после этого началась борьба за церковно-просветительскую автономию не только со стороны Вены и Будимпешты, но и со стороны фанариотов. Период до оккупации Австро-Венгрии сербы называли «веком греческих владык».¹⁴

Для сербов греческие епископы были не только иностранцами, не удосужившимися выучить сербский язык, но и за свое поведение крайне ненавидимыми. Поскольку они купили свои должности, они не гнушались грабить народ, а значит, совершали различные злоупотребления. Это было использовано австро-венгерской администрацией для отделения сербов от Константинополя, но с тех пор возникла новая угроза: католицизм и уния/уния.¹⁵

Освобождение от фанариотов началось в сентябре 1831 года, когда Константинопольский Патриарх Константин I предоставил Сербской Церкви автономию. Князь и народ сами избрали митрополитов и епископов, а белградский епископ получил титул архиепископа Белградского и сан митрополита всей Сербии.

Объединение сербских епархий произошло лишь в 1920 году. А именно, Первая мировая война закончилась в 1918 году. На руинах Австро-Венгрии и европейской части Османской Турции возникли новые расширенные государства. Впервые в истории славян было создано Королевство сербов, хорватов и словенцев, позднее Королевство Югославия.

Созданы все условия для восстановления бывшего Печского Патриархата, упраздненного еще в 1766 году. Новое правительство во главе с королем Петром I дало свое согласие, и Сербская Церковь обратилась к Константинопольскому Патриархату как к

¹⁴ Славиша М. Вулић, *Аустроугарска окупација Босне и Херцеговине и прве године управе (1878–1882)*, докторска дисертација, Филозофски факултет, Београд, 2021. стр. 151.

¹⁵ Сава Вуковић, Мешање земаљске владе у Сарајеву у унутрашње послове Српске православне цркве 1879. године, *Зборник за историју БиХ* (3), уредник Милорад Екмечић, САНУ, Београд, 2002, стр. 195-199.

материнской Церкви и познакомила его с новыми обстоятельствами. Константинопольский Патриархат его одобрил, издал соответствующий Томос. Затем в Сремски-Карловцах состоялся Архиерейский Собор, на котором было принято решение о повышении Сербской Церкви до уровня Патриархата.

СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ИЛИ «ЦЕРКОВЬ СЕРБИИ»

Нападение на Сербскую Православную Церковь со стороны Фанара имеет несколько направлений действия, но сублимируется в смене ее названия.¹⁶ А именно, так называемый Патриарх Варфоломей направил поздравительное послание (2021 г.) новоизбранному Патриарху Сербской Православной Церкви Порфирию и со многими любезностями и протокольными словами назвал Церковь, возглавляемую новоизбранным Патриархом, «Церковью Сербии» (Ἐκκλησία Σερβίας), и Порфирий «Патриарх Сербский» (Πατριάρχα Σερβίας).¹⁷

Официальный титул согласно Конституции Сербской Православной Церкви гласит: «Архиепископ Печский, митрополит Белградско-Карловский и Патриарх Сербский». Варфоломей даже не обращался к Порфирию как «Его Святейшество», а на титульную степень ниже: «Ваше Блаженство», т. е. блаженнейший (Μακαριώτατε). Патриархам принято носить титул «Ваше Святейшество», а архиепископы, а иногда и митрополиты, имеют более низкий чин — «Ваше Блаженство» или блаженнейший.

Ссылаясь на Священное Писание, Варфоломей в поздравительном послании сказал: «Сегодня мы вновь пережили сцены из

¹⁶ См.: Зоран Милошевич, Геополитическое положение православных народов и их перспективы, Материалы международной научной конференции „Православие в исторических судьбах славянских народов“, Горки, 2021, стр. 21-33.

¹⁷ С исторической точки зрения теплые и холодные отношения с Константинопольским Патриархатом также имеют свой «эпизод, относящийся ко времени сербского Патриарха Варнавы (с 1930 по 1937 годы), когда два митрополита-фанариота вознамерились основать Венгерскую автокефальную церковь. Зная, в чем их главная слабость, мудрый патриарх Варнава дождался их и дал задания, которые завершили их миссию. Тогда же создание параллельных, в дополнение к уже существовавшему, юрисдикций в Чехословакии, затем создание Финляндской православной церкви, параллельного архиепископства для русских в Париже, попытка подчинить себе Польскую православную церковь и Прибалтику, а также подчинение части православных украинцев и албанцев в Америке. См.: Желько И. Познановић, Или светосавски витезови или фанариотски робови, <http://srbinaokup.info/?p=12646>

Деяний Апостолов, во время работы Вашего Святого Собора, после того как нам было сообщено о достойном выборе ВАШЕГО богородного БЛАЖЕНСТВА в качестве преемника недавно скончавшегося у Господа Патриарха Иринея).

Далее Варфоломей говорит: «Желаем, БЛАЖЕННЕЙШИЙ, святей брат, чтобы ваше посвященное патриархство было долгим, невозмутимым, доброжелательным, освященным Духом Святым и освященным через Него. Пусть ваша твердая приверженность Божественным и святым канонам, а также освященной мученичеством практике и традиции Церкви, сохраненной в текстах, произведениях и наших древностях, будет твердым и непоколебимым основанием вашего пастьерского попечения».¹⁸

Далее следует отрицание предоставления автокефалии в 1219 году, за которое боролся святой Савва¹⁹ и упоминается, что сербы впервые получили свою автокефальную церковь в 1879 году, отрицая тем самым роль Фанара в упразднении Печского Патриархата и фанариотов в еллизации и исламизации сербов. Для Варфоломея автокефалия 1219 года является подделкой и необоснованным утверждением.²⁰

В конце Варфоломей пишет Порфирию: «Мы с надеждой поздравляем вас и радуемся вместе с вами от Матери-Церкви Константинопольской, родившей, воспитавшей и постоянно ответственно охватывающей все поместные Церкви, рожденные от Ее Пресвятого Тела, в том числе и вашу Церковь, из-за вашего блаженного, Богом оределённого выбора».²¹

¹⁸ Это, конечно, можно трактовать и как «месть» Варфоломея, хотя это не подобает личностям, стоящим во главе церкви, ведь Сербская Православная Церковь не признала автокефалию т.н. Православной Церкви Украины, которой Константинопольский Патриархат предоставил томос, т.е. Варфоломей.

В 2019 году, пока Ириней был патриархом, решением Синода СПЦ рекомендовала своему духовенству из-за украинской автокефалии вообще не сотрудничать с духовенством Вселенского Патриархата! Архиерейский Синод, крупнейший руководящий орган Сербской Православной Церкви, принял решение не признавать автокефалию Украины...

¹⁹ Раде Драговић, Свети Сава и аутокефалност Српске цркве, <https://www.ceopom-istina.rs/nekategorizovano/sveti-sava-i-autokefalnost-srpske-crkve/> (доступ 06.10.2023 г.)

²⁰ См.: Зоран Милошевич, Восточный папизм и попытка подчинить часть сербской православной церкви Фанару, *Православие в исторических судьбах славянских народов* – к 1030 летию православия на белорусских землях, Брянск: Синдальная историческая комиссия Белорусской православной церкви, 2022. – стр. 25-45.

²¹ Vladimir Jovanović, Vartolomej u čestitki Porfirija nazvao patrijarhom Srbije, a SPC – Crkvom Srbije, <https://www.antenam.net/drustvo/religija/189851-vartolomej-u-cestitki-porfirija-nazvao-patrijarhom-srbije-a-spc-crkvom-srbije> (доступ 02.10.2023 г.)

Позиция Варфоломея была немедленно поддержана и распространена в СМИ противниками как сербов, так и Сербской Православной Церкви из региона, особенно автокефалистами в Черногории, АП Воеводины, Боснии и Герцеговины и сторонниками унии и католиками из Хорватии. Отсюда необходимость объяснить злонамеренность Варфоломея не теми, кто его поддерживал, а публикой, не информированной о сути дела.

Священник и профессор теологического факультета Университета Восточного Сараево Дарко Ристов Дёго объяснил, что термин «Церковь Сербии» возник не в прозападных, шовинистических и националистических партиях Черногории, а в греческой идеологии, «которая веками пропагандировалась как единственно правильная экклезиология» (учение о Церкви) почти во всех православных духовных школах.²² Поскольку дело поставлено исторически, таким образом, что идеология не признает многообразия исторического опыта, этот рецепт кажется применимым повсюду, а сопротивление такому решению является следствием тяжелого наследия национализма, которое, ну, терпимо, но со временем должно быть освобождено. Так вот: возможно, сегодня они бы этого не признали, но огромное количество сербских богословов учили, что лучше говорить «Церковь Сербии» или «Церковь Печская», чем «Сербская Православная Церковь».²³ «Пожалуй, самым известным и наиболее очевидным примером такого постмодернистского нивелирования идентичностей является знаменитая жалоба на «неадекватность» национальных названий славянских Церквей, на фоне которых якобы выдвигаются «топонимические» и «географические» названия «древних патриархий».

Бегство от истории – а значит, и бегство от идентичности – распространялось (и продолжает распространяться и сегодня) риторическим и агитотропным образом с помощью бульдозеров и дешевых упрощений, согласно которым, по аналогии с «Александринской», «Иерусалимской» или «Константинопольской» Церкви,

²² Согласно этому пониманию, название поместной Церкви может быть правильным только в том случае, если оно имеет географическое обозначение. Национальные детерминанты якобы расширяют разногласия, тогда как географические их избегают. См.: Дарко Ђого: „Црква Србије” и идеолошки вјетрови у Фанару, <https://slobodnahercegovina.com/crkva-srbije-i-ideoloski-vjetrovi-u-fanaru/> (доступ 02.10.2023 г.)

²³ о. Дарко Ристов Ђого, Не Црква Србије већ Српска Православна Црква – наше име је засновано на жртви, <https://www.in4s.net/ne-crkva-srbije-vec-srpska-pravoslavna-crkva-nase-ime-je-zasnovano-na-zrtvi/> (доступ 02.10.2023 г.)

а также национальные патриархаты Румынии, Сербии и Болгарии должны носить названия «Бухарестская», «Белградская» или «Софийская» Церковь (и это архиепископство).²⁴ Далее о. Дёго говорит: «Все они и сегодня — точно так же, как и на протяжении веков — лишь в символическом смысле являются «разными поместными Церквями», хотя они представляют собой разные должности одной и той же эллиоцентрической церковной администрации, которой в Антиохийской и Иерусалимской церкви добавляются также этнические арабы. **Однако для самосознания Православной Церкви их идентичность, т.е. их история важна не по своей эллинской природе, а как символический показатель истории, выраженный топонимически.**²⁵

С этим согласен и митрополит Иоанникий, который считает, что вокруг названия Сербской Православной Церкви происходят манипуляции. «Наша Церковь называется не Церковью Сербской, а Сербской Православной Церковью. Это большая манипуляция по смене имени, а когда имя меняется, то готовится какая-то хитрость». ²⁶ Далее митрополит добавляет: «Меня не посылает Сербская Церковь, меня не посылает ни одна страна, меня посылает Сербская Православная Церковь, меня признает духовенство Черногорско-Приморской митрополии и верующий народ Черногории».

Поэтому, если принять во внимание политический контекст нового названия, данного Варфоломеем Сербской Православной Церкви – «Церковь Сербии», то оно сводится к территории нынешнего государства Сербия без провинций (автономные провинции Воеводина и Косово и Метохия), тем самым выводя за пределы этой территории многочисленных верующих людей и приобретаются предпосылки для образования новых православных церквей (Воеводинской, Черногорской, Хорватской, Боснийской...)²⁷

Профессор Зоран Чворович юридического факультета г. Крагуевац считает, что использование термина «Церковь Сербии» ясно

²⁴ То же самое.

²⁵ То же самое.

²⁶ Joanikije: Ne zove se naša Crkva – Crkva Srbije, to je velika manipulacija, <https://www.antenam.net/drustvo/211461-joanikije-ne-zove-se-nasa-crkva-crkva-srbije-to-je-velika-manipulacija> (доступ 06.10.2023 г.)

²⁷ Јереј Сергиј Карамишев, Потчињавање Фанару – скривена унија с папизмом, *Православље и идентитет православних народа*, прир. Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2019. стр. 352-358.

указывает на намерение Фанара продолжать разрушать единство Сербской Православной Церкви.²⁸

О том, что Чворович и другие цитируемые авторы правы, свидетельствует «имперский синдром» Фанара, проявившийся с распадом Российской империи, гонениями на Русскую Православную Церковь со стороны большевиков и священников и подчинением Автономной Финляндской Церкви (сегодня это автономная Финляндская Православная Церковь в составе Константинопольского Патриархата).²⁹ Вскоре после этого похищения следуют новые: с 1918 по 1922 год греки, в обход канонического порядка, создают Греческую Архиепископию на территории Алеутской и Северо-Американской епархии Русской Православной Церкви в Соединённых Штатах Америки. Тогда, 1 марта 1922 года, было принято решение об «обязательном и исключительном» подчинении всей православной диаспоры Константинопольскому Патриархату.³⁰

В 1923 году Константинопольский Патриархат вторгся на каноническую территорию Русской Православной Церкви в Прибалтике и создал Эстонскую Апостольскую Православную Церковь в качестве собственной автономной Церкви. В 1936 году аналогичная попытка Константинопольского Патриархата была предпринята в Латвии. В 2008 году это вновь произошло в Китае, где Константинопольский Патриархат создал своего митрополита на территории автономной Китайской Православной Церкви, входящей в состав Русской Православной Церкви. Константинопольский Патриархат также несколько раз за последние сто лет нападал на близкую к нему Еладскую церковь: в 20-х годах XX века отбирал у нее приходы в диаспоре, а в 2004 году прекратил евхаристическое общение с ней на некоторое время, чтобы контролировать «новые епархии» в северной Греции.

²⁸ Чворовић: Употреба термина „Црква Србије” показује намере Цариградске патријаршије, <https://standard.rs/2022/05/10/cvorovic-upotreba-termina-crkva-srbije-pokazuje-namere-carigradske-patrijarsije/?alphabet=cyrillic> (доступ 06.10.2023 г.)

²⁹ Павле Даровски, Империялни синдром Фанара као развојна стратегија, <https://spc.rs/%D0%B-F%D0%B0%D0%B2%D0%BB%D0%B5-%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%B8%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%B8-%D1%81%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B-C-%D1%84/> (доступ 06.10.2023 г.)

³⁰ Ярослав Нивкин, Ко је у праву? Може ли православље постојати без Константинопольског патријархата?, *Православље и расколи: Како се снаћи?*, прир. Зоран Милошевић, Примапром, Балканска геополитика, Бања Лука, 2020, стр. 17-31.

Константинополь «создает» себе союзников, создавая новые автокефальные Церкви, часто через раскол. Так, например, в 1923 году Константинопольский Патриархат впервые «отменил» Томос 1686 года о передаче Киевской митрополии Русской Церкви и на этом основании предоставил автокефалию Польской Церкви, которая на тот момент входила в состав Русской Православной Церкви с автономным статусом. Польский раскол начинается и длится до 1948 года, когда митрополит Варшавский Дионисий выразил покаяние, а Московский Патриархат предоставил Польской Церкви автокефалию. Несмотря на это, Константинопольский Патриархат по-прежнему требует, чтобы Польская Православная Церковь отсчитывала свою историю с 1923 года, а не с 1948 года.

Как это ни парадоксально, Константинополь поставил под сомнение даже автокефалию одной из древнейших Православных Церквей – Грузинской Церкви, получившей автокефалию от Антиохии еще в V веке.

В 2018 году Константинополь запускает историю «Православной Церкви Украины» и тем самым «взлетает на большую высоту», чем в прошлом. Теперь он не только в который раз отменяет канонические границы, но и не дает Томос об автокефалии рядовым раскольникам, а отдает его «самодельному собранию», не имеющему даже канонической хиротонии.

Поэтому признание раскольников в Черногории, Македонии (Северной), Белоруссии, Абхазии и так далее – лишь вопрос времени и торговли. Константинополь пока сдерживается, поскольку ему необходимо признание «Православной Церкви Украины» со стороны других Поместных Церквей. Фальстарт в признании других расколов может негативно повлиять на положение Константинополя среди других Церквей. Но когда этот процесс в той или иной форме завершится, можно не сомневаться, что «успехи» будут достигнуты и на новых территориях.³¹

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учитывая, что общественность в Сербии внимательно следила за (раскольнической) деятельностью Константинопольского Патриархата, а точнее Фанара по отношению к Русской и Сербской

³¹ То же самое.

Православной Церкви, по этому поводу можно сделать некоторые общие выводы.³²

С исторической точки зрения сформировалось представление о непрерывности вредоносного действия фанариотов по отношению к славянскому православию и их стремлении не только подчиниться Восточному Папе, но и эллинизироваться, тем самым навсегда отменяя свою (национальную) идентичность.³³ При этом для них не имело значения, исламизируются они или останутся православными. Таким образом, на них лежит большая ответственность за исламизацию на Балканах, после которой появились новые народы (например, босняки).

В наше время Фанар воспринимается как Греческая церковь в Турции и оружие ЦРУ (и НАТО), направленное против славянского православия, в первую очередь против русских и сербов. Даже богословие, проповедуемое на Фанаре, называется «натовским православием».³⁴

Перевод с сербского Даяны Лазаревич

ЛИТЕРАТУРА

Видовић, Жарко: *Руски славјанофили: реч у њихову одбрану* (1975-1976), Хришћанска мисао, Хиландарски фонд, Универзитетска библиотека православног богословља, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић”, Београд – Фоча – Ваљево, 2021.

³² Когда мы говорим о выводах о раскольнических и неправославных действиях Фанара, то надо сказать, что эта политика породила расколы и конфликты в самой Греции. То есть всё аналогично, только теперь перешло в славянское православие. Что касается Греции, Афанасий Зоитакис, цитируемый ниже, утверждает, что позиции греческой иерархии отличаются от позиций большинства духовенства и народа. См.: Атанасиј Зоитакис, Перцепција савремене политике Фанара у грчком друштву, *Баук фанариотизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Примапром / Балканска геополитика, Бања Лука, 2020. – стр. 9-18.

³³ Протојереј Александар Романчук, Генерална конгрегација православног свештенства у Пинску 1791. године – прво искуство непријатељских акција Фанара против руске православне цркве, у зборнику: *Баук фанариотизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Примапром, Бања Лука, 2020, стр. 83 – 115.

³⁴ Зоран Милошевић, Православные славяне и их безопасность в XXI веке, *Россия и славянские народы в XIX – XXI вв.* Сборник статей. Международная научная конференция г. Новозыбков, Брянская область, 28 марта 2020 г. – Брянск, 2020. – стр. 91-98.

Видовић, Жарко: Ко су фанариоти и ко је цариградски патријарх, <https://stanjestvari.com/2022/06/15/zarko-vidovic-ko-su-fanarioti-i-ko-je-carigradski-patrijarh/>

Вулић, Славиша М.: Аустроугарска окупација Босне и Херцеговине и прве године управе (1878–1882), докторска дисертација, Филозофски факултет, Београд, 2021.

Вуковић, Сава: Мешање земаљске владе у Сарајеву у унутрашње послове Српске православне цркве 1879. године, *Зборник за историју БиХ* (3), уредник Милорад Екмечић, САНУ, Београд, 2002.

Грујић, Радослав М.: Фанариоти, <https://vaseljenska.net/2020/03/23/fanarioti/> (приступљено 5. 10. 2023).

Даровски, Павле: Империјални синдром Фанара као развојна стратегија, <https://spc.rs/%D0%BF%D0%B0%D0%B2%D0%BB%D0%B5%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%B8%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%B8-%D1%81%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%BC-%D1%84/>

Драговић, Раде: Свети Сава и аутокефалност Српске цркве, <https://www.ceopom-istina.rs/nekategorizovano/sveti-sava-i-autokefalnost-srpske-crkve/> (Приступљено 06. 10. 2023)

Ђого, Дарко: „Црква Србије” и идеолошки вјетрови у Фанару, <https://slobodnahercegovina.com/crkva-srbije-i-ideoloski-vjetrovi-u-fanaru/>

Ђого, О. Дарко Ристов: Не Црква Србије већ Српска Православна Црква – наше име је засновано на жртви, <https://www.in4s.net/ne-crkva-srbije-vec-srpska-pravoslavna-crkva-nase-ime-je-zasnovano-na-zrtvi/>

Ћубриловић, Ваза: *Одабрани историјски радови*, Народна књига, Београд, 1983.

Зоитакис, Атанасиј: Перцепција савремене политике Фанара у грчком друштву, *Баук фанариотизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Примапром / Балканска геополитика, Бања Лука, 2020.

Јовановић, Владимир: Vartolomej u čestitki porfirija nazvao patrijarhom Srbije, a spc – crkvom srbije, <https://www.antenam.net/drustvo/religija/189851-vartolomej-u-cestitki-porfirija-nazvao-patrijarhom-srbije-a-spc-crkvom-srbije> (Приступљено 02. 10. 2023)

Joanikije: Ne zove se naša Crkva – Crkva Srbije, to je velika manipulacija, <https://www.antenam.net/drustvo/211461-joanikije-ne-zove-se-nasa-crkva-crkva-srbije-to-je-velika-manipulacija>

Карамишев, Јереј Сергиј: Потчињавање Фанару – скривена унија с папизмом, *Православље и идентитет православних народа*, прир. Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2019.

Милошевић, Зоран: Самоубилачке амбиције Фанара, *Баук фанариотизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Бања Лука : Примапром, Балканска геополитика, 2020.

Милошевич, Зоран: Православные славяне и их безопасность в XXI веке, *Россия и славянские народы в XIX – XXI вв.* Сборник статей. Международная научная конференция г. Новозыбков, Брянская область, 28 марта 2020 г. – Брянск, 2020.

Милошевич, Зоран: Геополитическое положение православных народов и их перспективы, Материалы международной научной конференции „Православие в исторических судьбах славянских народов”, Горки, 2021.

Милошевич, Зоран: Восточный папизм и попытка подчинить часть сербской православной церкви Фанару, *Православие в исторических судьбах славянских народов – к 1030 летию православия на белорусских землях*, Брянск: Синдальная историческая комиссия Белорусской православной церкви, 2022.

Нивкин, Ярослав: Ко је у праву? Може ли православље постојати без Константинопољског патријархата?, *Православље и расколи: Како се снаћи?*, прир. Зоран Милошевић, Примапром, Балканска геополитика, Бања Лука, 2020.

Познановић, Желько И.: Или светосавски витезови или фанариотски робови, <http://srbinaokup.info/?p=12646>

Романчук, Протојереј Александар: Генерална конгрегација православног свештенства у Пинску 1791. године – прво искуство непријатељских акција Фанара против руске православне цркве, у зборнику: *Баук фанариотизма кружи православљем*, прир. Зоран Милошевић, Примапром, Бања Лука, 2020.

Селимовић, Салих: Исламизација и двоверје код наших муслимана, *Политичка ревија*, бр. Бр. 2, 2013.

Слијепчевић, Токо: Грчке владике нештедемице глобиле народ: Историја као учитељица живота – Фанариоти и Срби, <https://naukaikultura.com/grcke-vladike-nestedemice-globile-narod-istorija-kao-uciteljica-zivota-fanarioti-i-srbi/> (приступљено 5. 10. 2023)

Чворовић: Употреба термина „Црква Србије” показује намере Цариградске патријаршије, <https://standard.rs/2022/05/10/cvorovic-upotreba-termina-crkva-srbije-pokazuje-namere-carigradske-patrijarsije/?alphabet=cyrillic>

Филимонова Анна Игоревна

кандидат исторических наук,
доцент Московского гуманитарного университета
(Россия, Москва)

АЛОЙЗИЕ СТЕПИНАЦ: КАТОЛИЧЕСКАЯ АКЦИЯ И НЕЗАВИСИМОЕ ГОСУДАРСТВО ХОРВАТИЯ

Резюме

В статье анализируются различные аспекты тесной взаимосвязи между усташескими преступлениями против сербов, совершенными в период существования Независимого государства Хорватия (НГХ) и римско-католической церковью, выступавшей в роли идеолога и покровителя преступлений усташей. Католическая церковь в целом и Загребский архиепископ Алойзие Степинац как духовный глава хорватского народа сыграли ключевую роль в демонизации сербов и в формировании исторического образа православных сербов как «еретиков», «схизматиков» и «отступников» от «истинной веры», а также в распространении тезиса о «цивилизационном превосходстве» хорватов как «высшей расы». Именно это подготовило идейные предпосылки для геноцида сербского народа, имевшего место на территории НГХ в период Второй мировой войны.

Ключевые слова: Алойзие Степинац, Католическая акция, Независимое государство Хорватия, геноцид сербского народа

История сербского народа содержит, к сожалению, множество драматичных, тяжелых, кровавых и ужасающих страниц, понимание истоков и причин которых необходимо как для недопущения подобных процессов и явлений в будущем, так и служит грозным предупреждением и для других народов.

Одной из колоссальных исторических ошибок стала попытка строительства совместного государства православного сербского народа с практически количественно равным католическим сегментом – словенцами и хорватами. Попытка не увенчалась успехом, не принесла сербам мира и достойного развития нации и государства. Напротив, краткие периоды затишья сменялись кризисами, конфликтами и войнами, которые только показывали: за внешним спокойствием скрывается подготовка определенных сил к грядущим потрясениям. После создания единого государства словенцев, хорватов и сербов в 1918 г. константной точкой турбулентности стал «хорватский вопрос», неразрывно связанный с религиозной подоплекой. Но «горстка» собственно хорватских политиков, развивающих сербофобские, расистские теории, была ничтожно мала (Анте Старчевич, Евген Кватерник, Йосип Франк и некоторые другие, несравнимо меньшего калибра), но все они были связаны с Венским двором, без поддержки которого иступленно-враждебная пропаганда не могла получить массового распространения.

Однако политические идеологи с антиправославными и антисербскими теоретическими построениями не могут найти благодатную почву без глубинной подготовки. Сначала, в течение десятилетий, если не столетий, формируется и укрепляется «осевая доктрина». И лишь затем на нее «нанизываются» инструментально-прикладные, «технические», меры. Нацистско-ушашское Независимое Государство Хорватия (НГХ) с политическим фюрером (поглавником) Анте Павеличем во главе и Загребским архиепископом Алойзием Степинцем как духовным главой хорватского народа, было сугубо техническим результатом длительного процесса подготовки. «Осевая доктрина» включала формирование исторического контекста, цивилизационного образа православных сербов как «еретиков», «схизматиков» и «отступников» от «истинной веры», утверждение «цивилизационного превосходства» хорватов как «высшей расы» (именно так, в зоологических терминах, сербов трактовал «отец хорватской нации» Анте Старчевич), «особой

миссии хорватов как оплота христианства», беспрекословного служения папе, готовности выполнять задачи «воинствующей церкви» любыми способами, отрицая моральные, этические и законодательные «ограничения». Подобный масштаб глубинного воздействия на массовое сознание хорватов, трансформации человеческой природы с интегрированием биологизации этничности, включая право на угнетение и физическое уничтожение «нежелательных народов и религиозных групп» не под силу отдельным даже не в меру ретивым местечковым политикам, но является составной частью стратегии *Drang nah Osten* римско-католической церкви.

В католической стране интеллигенция, интеллектуальный круг, формирующий геокультурный код, проект, образ будущего, представлены прежде всего высшими церковными иерархами. И только от них «опускается» на низовой уровень - приходского духовенства и светских политиков, идущих по проторенной дороге, сворачивать с которой, фигурально выражаясь, им попросту некуда.

Фигурой, придавшей высшую духовную легитимность и полную завершенность социально-историческому конструкту НГХ, был Загребский архиепископ Алойзие Степинац. Лойзек, как его полюбовно звали в семье и в среде приближенных. Рассмотрим детальнее «личность и дело» Степинца и его главный проект – Католическую акцию, ставшую источником и несущей конструкцией усташского нацистского террора.

Алойзие Виктор Степинац родился 8 мая 1898 г. в селе Брезарич (приход Крашич), расположенном 50 км от Загреба, в самой состоятельной и влиятельной семье этого края. Он был одним из восьми детей супружеской четы Барбары и Иосифа Степинац. Основную школу он закончил здесь же, затем был принят в архиепископский орфанотрофиум – церковный приют для детей-сирот. Алойзие учился здесь несмотря на весьма состоятельную семью, но его отец, по имеющимся данным, оплачивал его обучение. В орфанотрофиуме, фактически являющемся семинарией и по уровню образованию приближенного к гимназии, Лойзек проучился шесть лет. Сразу после выпускных экзаменов, в конце июня 1916 г., он был призван в армию Австро-Венгрии, где после завершения курса подготовки поступил в распоряжение 96-го пехотного полка. Его командиром стал Славко Штанцер (впоследствии военный

преступник, усташ), тогда однорукий инвалид, демобилизованный с сербского фронта. Прапорщик Алоизије Степинац получил звание лейтенанта 96-го пехотного полка на итальянском фронте. Он участвовал в ожесточенных боях около Горицы и Сочи, а затем его подразделение дислоцировалось в районе р.Пиявы. В то время военный священник подразделения Мирослав Ванино, иезуит, давал молодому Лойзеку лучшие характеристики¹.

Самым важным сражением, в котором участвовал Степинац, было наступление австро-венгерской армии на Пияве, начавшееся 15 июня 1918 г., и закончившемся полным провалом австро-венгров. В этой битве с обеих сторон погибло около 200 тысяч солдат. После этого Степинац попал в итальянский плен. Существует три версии того, как Лойсек стал военнопленным. Первая – версия самого Степинаца, записанная по его рассказу спустя 40 лет, что он бился не на жизнь а на смерть, пока не был ранен, и так оказался в плену. Другая версия состоит в том, что он купался в Пияве, был схвачен итальянцами, при этом его документы остались на другом берегу, и несколько дней потребовалось на выяснение его личности, когда «итальянцы его в плавках и босым три дня водили по берегу». Третья и наиболее вероятная версия состоит в том, что в хаосе, вызванном итальянским контрнаступлением, Лойсек испугался и просто сдался итальянцам, но позже скрыл это, чтобы не подорвать авторитет у своей паствы.

О том, что эта версия является наиболее логичной, свидетельствует запись генерала Глеза фон Хорстенау, который в 1941 г. по настоянию Гитлера прибыл в НГХ с дипломатическо-разведывательной миссией. Учитывая, что фон Хорстенау в межвоенный период был директором военного архива в Вене, нельзя сомневаться в его знании ситуации в австро-венгерской армии. Хорстенау пишет, что впервые увидел Степинаца на похоронах Петра Кватерника, родного брата печально известного Славко Кватерника. Отпевание совершал Степинац лично, и Хорстенау говорит, что не захотел даже поздороваться с военным дезертиром². Позднее об убийствах сербов в

¹ Гојковић Ранко Алојзије Степинац – ратни злочинац или српски добровољац // Слободна Херцеговина. 22.04.2020. <https://slobodnahercegovina.com/ranko-gojkovic-alozije-stepinac-ratni-zlocinac-ili-srpski-dobrovoljac/>

² Гојковић Ранко Алојзије Степинац – ратни злочинац или српски добровољац // Слободна Херцеговина. 22.04.2020. <https://slobodnahercegovina.com/ranko-gojkovic-alozije-stepinac-ratni-zlocinac-ili-srpski-dobrovoljac/>

Независимом Государстве Хорватия Хорстенау, основываясь на свидетельствах немецких офицеров и солдат описывал следующим образом: «ушасты зверским образом убивают даже еще нерожденных детей»³.

Степинац в течение пяти месяцев остается в плену в Италии и становится сторонником идеи Адриатического легиона, которую отстаивал Анте Трумбич – глава Югославянского комитета в Лондоне во время Первой мировой войны. Целью комитета было «отделение словенцев и хорватов», однако в действительности это значило план создания из словенских и хорватских территорий третьей единицы в рамках Габсбургской монархии. По замыслу Трумбича Адриатический легион как вооруженное подразделение военнопленных австро-венгерской армии в России и Италии должен освободить Далмацию от итальянской оккупации. Более того, от регента-престолонаследника Королевства Сербии Александра Карагеоргиевича Трумбич требовал, чтобы участники Адриатического легиона больше не участвовали в общих боях против монархии. Примечательно, что в первой половине 1915 г. представители хорватского католического движения Фран Бинички, Петар Рогуля и Рудольф Эцкерт и сам глава движения епископ Крка Антун Махнич передали папе Бенедикту XV петицию с просьбой на будущей мирной конференции представлять хорватов. Папа обещал, что если он будет приглашен на конференцию, то выступит в пользу хорватов, но тут же сообщил, что «Россия предала хорватов»⁴ - вероятно, это был превентивный удар даже по теоретическим попыткам хорватов опереться или рассчитывать на Россию.

В Италии военнопленные сербы в массовом порядке добровольно вливались в сербскую армию, австрийские военнопленные-католики выбрали Адриатический легион. На его основе регент Александр 14 января 1918 года создал Югославянскую дивизию, но и в ее составе значимую часть заняли сербские добровольцы из России и США⁵. **17 сентября 1918 г. союзная армия прорвала**

³ Дмитровић Радомир Крет на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: HL Print). С. 115.

⁴ Benigar A. Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal, Roma – Italia, 1974. http://www.safaric-safaric.si/hrvatska_nacija/aleksa-benigar-alojzije-stepinac.pdf S. 51.

⁵ Гојковић Ранко Алојзије Степинац – ратни злочинац или српски добровољац // Слободна Херцеговина. 22.04.2020. <https://slobodnahercegovina.com/ranko-gojkovic-alojzije-stepinac-ratni-zlocinac-ili-srpski-dobrovoljac/>

Салоникский фронт. С сербскими войсками наступала и Югославянская дивизия.

Степинац записался в Югославянскую дивизию, однако за ним не признали звание лейтенанта, которое ему было присвоено в австрийской армии, а был оставлен чин младшего лейтенанта. Далее, как сообщают его биографы, «он прибыл в Рим», и «лишь 6 декабря 1918 года был освобожден из итальянского плена, переведен в Салоники, где на Рождество был на карантине»⁶. Таким образом Степинац на Салоникский фронт прибыл только в декабре 1918 года - когда Королевство словенцев, хорватов и сербов уже было создано (1 декабря).

Малопонятный момент заключается в том, что хорваты, из позиции побежденной в мировой войне стороны на стороне победителей оказались волей и милостью сербов, заплативших невероятно высокую цену за свою и чужую свободу. Хорваты, надеявшиеся несмотря ни на что «на равное отношение», в политическом плане стремящиеся к федерализации единого государства, фактически, к «государству в государстве», в военном плане получили неза заслуженную награду: им разрешили надеть форму победившей сербской армии и сохранить чины армии противника (хоть и с понижением). Степинац из Салоников был отправлен на дальнейшее прохождение военной службы во Вранье, Гнилане и Приштину в качестве младшего лейтенанта регулярной армии. В 1919 г., в соответствии с распоряжением центрального правительства о повышении воинского звания при демобилизации, оставил армейские ряды в звании лейтенанта запаса⁷.

Для хорватской политической элиты большим разочарованием стало то, что «сербь как самый многочисленный и политически могущественный народ» в югославянском государстве не разделяли хорватских устремлений к особому статусу, Видовданская Конституция 1921 года не содержала элементов федеративного устройства, Королевство СХС было организовано как парламентская, конституционная и наследственная монархия, в которой королю были предоставлены значительно большие полномочия, чем парламенту, государством централизованно управлял король Александр Карагеоргиевич из столицы - Белграда «при

⁶ Benigar A. Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal, Roma – Italia, 1974. http://www.safaric-safaric.si/hrvatska_nacija/aleksa-benigar-alojzije-stepinac.pdf S. 51 S. 53.

⁷ Benigar A. Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal, Roma – Italia, 1974. http://www.safaric-safaric.si/hrvatska_nacija/aleksa-benigar-alojzije-stepinac.pdf S. 51 S. 53.

поддержке Радикальной партии и Сербской православной церкви, которая заняла решающие позиции в этом государстве»⁸. Следует отметить, что предупреждения России о недопустимости объединения сербского православного государства с католическими частями австро-венгерской монархии, с католиками хорватами и словенцами, где они численно будут примерно равны сербам, были не беспочвенны. **Можно только поражаться дерзости и масштабу претензий к сербам, которые, выведя хорватов и словенцев из статуса проигравшей стороны практически должны были начать процесс деконструкции своих государственных институтов и практически аннигиляции себя как нации.** Далее, в стиле наивного искусства, тезис хорватов заключался в следующем: «единственное хорошо организованное сопротивление этой великосербской политике со стороны Хорватии оказал лидер Хорватской крестьянской партии Степан Радич. Однако когда сербские радикалы убили Степана Радича в 1928 году, хорватско-сербские отношения навсегда испортились... Почти все правительства были сербскими, почти все министры были сербами, армия, полиция и управление также были полностью сербскими»⁹. «Возмутительно!», - так и хочется воскликнуть.

Итак, в военном отношении Степинац был лейтенантом австро-венгерской армии. Он не участвовал в прорыве Салоникского фронта, не был сербским добровольцем. Он был участником Югославянской дивизии, причем не участвовавшим в боях. Оказавшись при подозрительных обстоятельствах в военном плену, он нарушил присягу австрийскому императору, перейдя на сторону противника и, благодаря милости сербского короля получил, хоть и с понижением, воинское звание младшего лейтенанта. Военную службу в КСХС Степинац завершил в южных районах Сербии и, благодаря вновь сомнительному благородству сербского короля, повысившему звание демобилизованным военнослужащим – бывшим солдатам монархии Габсбургов, вернулся домой в звании лейтенанта запаса сербской армии. Тезис о Степинце как о «сербском добровольце» и

⁸ Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofis-predavanja/1537-bl-alojzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

⁹ Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofis-predavanja/1537-bl-alojzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

«ветеране Салоникского фронта», – не более чем вымысел чистой воды.

Алойзие Степинац: через Католическую акцию к геноциду

После демобилизации, поскольку «его отец тем временем стал очень богат», Лойзек решил, что изучение агрономии будет самой разумной помощью отцу в хозяйстве, и с этим намерением осенью 1919 года поступил на факультет агрономии в Загребе. **В том же году он вступил в ряды элитарного католического общества «Домагой».** Однако «послевоенная жизнь в городе ему не нравилась», «отвратительное легкомыслие некоторых студентов» ему «были противны» и, в конце первого же семестра, не сдав ни одного экзамена, он вернулся в имение своего отца¹⁰, где занялся управлением имения, и, среди прочего, **присоединился к местной ветви организации «Католическая молодежь».** В 1922 г. он участвовал в международном слете «Католической молодежи» в Брно, число участников которого превосходило 1500 человек, а самому Лойзеку выпала честь нести большой хорватский флаг во главе всей хорватской группы. В 1924 г. он участвовал в съезде «орлов» - также одной из организаций Хорватского католического движения, «черной гвардии папы», где он познакомился с Франьо Шепером, молодым человеком, только что окончившим школу и собиравшемся продолжить обучение в римской семинарии. Степинац поведал Шеперу, что и сам думает о призвании священника, но хочет поехать в Инсбрук, где учился его дядя, каноник Матия Степинац, и что он не хочет продолжать учебу в Загребе. Однако его бывший одноклассник преподобный Йосип Лончарич уговорил Лойзека продолжить карьеру священника и предложил поступить в иезуитский Григорианский университет в Риме. Это предложение Степинац решил принять, потому что его отец был состоятелен и мог оплачивать его обучение там. Лончарич написал рекомендательное письмо к ректору, поступлению Лойзека помогло и то, что знаменитый Матия Степинац был его дядей.

Итак, в 1924 г., в возрасте 26 лет молодой Степинац отправился в Рим, где поступил в Григорианский университет (Германская коллегия, «Германикум», основана главой ордена иезуитов

¹⁰ Benigar A. Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal, Roma – Italia, 1974. http://www.safaric-safaric.si/hrvatska_nacija/aleksa-benigar-alojzije-stepinac.pdf S. 51 S. 57.

Игнацием Лойолой с одобрения папы Юлия III в 1552 г., со временем получила статус университета, в 1580 г. переименована в Германо-венгерскую коллегию. В память о заслугах папы Григория XIII (1572-1585) в финансировании получила его имя и стала называться Григорианским университетом, управляется он иезуитами). Из Григорианского университета, помимо прочего, вышли многие блестящие агенты западных спецслужб.

Спустя семь лет Степинац защитил две выпускные работы по философии и теологии (присваивается докторская степень), в 1930 г. был рукоположен в сан священника, и в 1931 г. вернулся в Загреб. В начале 1930-х гг. Загребский архиепископ Антун Бауэр уже был тяжело болен, и остро встал вопрос о его наследнике.

Ко всеобщему удивлению верующих и клира Бауэр в качестве своего преемника предложил Алойзия Степинаца, который в то время был скромным обрядником архиепископа. К еще большему изумлению общественности 29 мая 1934 г. в Загреб поступила телеграмма из Рима, официально сообщающая, что папа назначил Алойзия Степинаца титулярным архиепископом и преемником архиепископа Загребского с правом наследования.

Что же было принципиально отличного в Степинце, молодом человеке, «темной лошадки», для которого конкуренции за высочайший пост как будто и не существовало? **Его отличал только один момент, но имеющий ключевое значение для Св. Престола: Католическая акция.**

Католическая акция – это европейское католическое фундаменталистское движение, основанное папой Пием XI по энциклике «Ubi arcano Dei» от 23 декабря 1922 г. Католическая акция формально провозглашала независимость и невовлеченность в политику, однако ставила целью цивилизационную «перепрошивку» всего католического общества («возрождение на христианских началах», «рехристианизацию»), включая его политическую элиту. **Католическая акция стояла, по сути, вне политики, однако, пронизывая общество вширь и вглубь, она должна была управлять и подчинить себе всю общественную жизнь, соответственно, и политическую сферу как ее составную часть. Не случайно инструментом Католической акции становились массовые организации, охватывающие население («апостолат мирян») по профессиональному, половому и возрастному**

критерию, но основная ставка делалась на молодежь. Беспрекословными руководителями обществ Католической акции были священники, но и они столь же безусловно подчинялись епископату, который, в свою очередь, ориентировался исключительно на Св. Престол, а не на национальные или государственные интересы. В Католической акции заключается суть и смысл «хорватского вопроса».

Примечательно, что, настаивая на назначении Степинца, в ходе личной встречи с королем Александром архиепископ Бауэр особо подчеркивал тот факт, что Степинац был «салоникским добровольцем», от военных властей король получил подтверждающую информацию, после чего согласился на кандидатуру Степинаца. Но вскоре без объяснений свое согласие отозвал. Тогда в апреле 1934 г. Бауэр в сопровождении папского нунция Пеллегринети вновь посетил короля Александра в Белграде и сказал по этому поводу: «Ваше Величество, наш народ говорит: короли не отказываются! В конце концов, нунций уже сообщил о вашем одобрении в Рим». Когда папа 29 мая сообщил, что Степинац назначен титулярным архиепископом и коадьютором архиепископа Загреба с правом наследования, тогда и король, наконец, дал свое согласие¹¹.

Заняв место заместителя престарелого Загребского архиепископа Анте Бауэра, Лойзек завоевал доверие короля Александра антикоммунистической риторикой. Алойзие и в действительности испытывал сильную антипатию к коммунизму, но по иной причине: по его словам, «коммунизм распространяется в сербских регионах и передается оттуда хорватам. Коммунистические действия осуществляются посредством аморальной прессы и подрыва моральных устоев семьи»¹². **Одновременно Степинац секретно налаживал связи с нелегальной усташской эмиграцией, представляя иезуитские монастыри для будущих нацистов и лоббируя в пользу конкордата с Ватиканом. Самыми мощными организациями Католической акции были «орлы», а затем, после введения режима личной власти короля Александра в 1929 г., несмотря на запрет национально и религиозно ориентированных**

¹¹ Др Никола Жутих: Лажни мит о учешћу на солунском фронту: Степинац од аустријског војника до југословенског бискупа // Српски меморијал. 7.12.2023. <http://www.srpski-memorial.rs/vesti/vecernje-novosti-7-12-2023-dr-nikola-zutic-lazni-mit-o-ucescu-na-solunskom-frontu-stepinac-od-austrijskog-vojnika-do-jugoslovenskog-biskupa.html/>

¹² Koljanin Milan Alojzije Stepinac i vlasti u NDH (2) // Autograf.hr. 5.08.2020. <https://www.autograf.hr/alozije-stepinac-i-vlasti-u-ndh-2/>

партий и движений, «орлы» неофициально «перекочевали» к новой организации Католической акции – «крижари» («крестоносцы»). Уже в 1934 г. «крестоносцы» стали являть собой «сильное католическое движение нашей католической молодежи, в этот момент мы располагаем активными 188 организациями.., из которых в Загребской архиепископии 110 обществ. Всего в этих организациях приблизительно состоит 15 тыс. членов. В организациях царит порядок.., проводятся многочисленные курсы, включая закрытые духовные практики», издаются книги, брошюры и различные сборники, проводится религиозно-просветительная работа. Все это позволило стать «крестоносцам» «самой большой частью организованной католической акции» с амбициями «объединить всю нашу католическую молодежь в один большой фронт»¹³.

Король Александр и министр иностранных дел Франции Луи Барту были убиты 9 октября того же 1934 года в Марселе, аттентат был организован и осуществлен хорватскими усташами совместно с членами Македонской внутренней революционной организации. При премьер-министре Милане Стоядиновиче страна стала сближаться с Германией и Италией, что, однако, не соответствовало британским геополитическим интересам. И тогда резко усиливаются проблемы с «хорватским вопросом», попытка решения которого по соглашению Цветкович-Мачек (1939 год, создание «государства в государстве – Бановины Хорватии) напряженность не ослабила. «Окопавшиеся» за границей усташа Анте Павелича получили мощную финансовую и военно-техническую помощь (подготовка диверсионных групп в Янке Пустой в Венгрии) от иностранных центров, их политическая программа включала пункты о разделе Югославии и выделении хорватской части. Центр деятельности усташей в конце 1930-х гг. сконцентрировался на северо- и южноамериканском континенте, главным образом, Канаде и Аргентине. Там среди хорватских эмигрантов осуществлялась пропаганда, они объединялись в усташские организации, которые приобрели законченный военный облик: были вооружены самым современным вооружением, одеты в единую униформу – и все под видом «хорватских национальных организаций физического

¹³ Архив Србије и Црне Горе. Фонд 38 «Centralno presburo predsedništva ministarskog save-ta 1929-1941». Фасцикла 16.

воспитания»¹⁴. Хорватский миссионер-францисканец Блаж Стефанович, прибывший в Южную Америку в 1938 г., вступил в круг усташей, объединявшийся вокруг газеты «Hrvatski domobran», убеждая хорватских эмигрантов, в том числе посредством проповедей, что «только добрый католик может быть хорватским националистом... у хорватской борьбы есть религиозные мотивы... только католическая вера может спасти хорватов», а «в нынешних распрях среди эмигрантов-усташей не дошло бы до предательства, если бы среди усташей были только добрые католики», за что сторонники называли о. Стефановича «настоящим усташем»¹⁵.

Архиепископ Степинац оказывал поддержку лидеру самой массовой Хорватской крестьянской партии Влатко Мачеку¹⁶. Причем на сторону Мачека перешли даже те, кто никогда не принадлежал к сторонникам Степана Радича – основателя Крестьянской партии. В целом, как следует из донесений о внутренней ситуации в стране, «до 90 % хорватов в тот период голосовали бы за Мачека». В отличие от него радикальная антисербская группа Франка-Павелича «среди крестьян не имеет никакой опоры», «на них нельзя рассчитывать в плане конструктивной работы». Однако **«за политической радичевцев стоят клерикалы, которые через них проводят свои цели»**, **«можно сказать, что они единственные, кто знает, чего хочет и из сегодняшней ситуации извлекает наибольшую выгоду»**. И если «Степан Радич влияние католического духовенства на хорватов свел к наименьшей мере, и с его авторитетом покончил полностью, то сегодня католическое духовенство опять пускает корни в хорватской крестьянской среде... хорватское племя обратилось к церкви... Может быть, речь идет о психологическом моменте, когда человек в тяжелые моменты обращается к Богу, а хорваты считают, что сегодня для них наступили тяжелые времена, а католическое духовенство еще и внушает им, что они находятся в большой опасности... Хорваты повернулись к церкви, идут в паломничество, участвуют в религиозных и церковных манифестациях и процессиях больше, нежели когда-либо это делали», католическое духовенство держит народ в напряжении,

¹⁴ Архив Србије и Црне Горе. Фонд 385 «Посланство КЈ у Аргентини – Буенос Ајрес 1928-1945, 1926-1945». Фасцикла 7.

¹⁵ Архив Србије и Црне Горе. Фонд 385 «Посланство КЈ у Аргентини – Буенос Ајрес 1928-1945, 1926-1945». Фасцикла 7.

¹⁶ Koljanin Milan Alojzije Stepinac i vlasti u NDH (2) // Autograf.hr. 5.08.2020. <https://www.autograf.hr/alozjije-stepinac-i-vlasti-u-ndh-2/>

«привязывая к себе и стар и млад», особенно «радеют о молодежи, которую организуют в так называемых «крестоносцев»», «изо дня в день влияние католического духовенства все сильнее и сильнее», поэтому для «радивцев не опасны ни франковцы, ни Павелич с устахами, ни вообще кто бы то ни было на свете кроме католического духовенства».

Объяснение сути процесса, также следуя данным из донесений в министерство внутренних дел, лежит в геополитической плоскости: «Австрия столетиями культивировала ненависть между сербами и хорватами»; «большинство хорватов не на страх а на совесть воевали в мировой войне против Сербии и союзников»; на бытовом уровне многие хорваты «на чем свет кляли сербов Австрии» - и теперь «они считают, что мы (сербы – А.Ф.) этого им никогда не простим»; католической церкви никак «не отвечает единство между сербами и хорватами», тем более, что «в душе огромного большинства хорватов глубоко врезано сознание, что их существование единственно и исключительно связано с союзом с сербами», поэтому «и вмешивается столько иностранных факторов, особенно венгерской и германской крови». И, наконец, «хорваты во главе с др. Мачеком не считают, что государство должно быть федерализовано, но хотят, чтобы оно было разделено на меньшее число административных единиц, на пять-шесть вместо девяти бановин»¹⁷. **Но в итоге недостаточный радикализм Мачека оставил его на обочине истории, а политические симпатии Степинца сместились к радикальным устахам.**

5 февраля 1936 г. Степинац основал Епархиальный совет Католической акции, президентом Совета был избран Иван Контлипац, лидер «крестоносцев». **7 декабря 1937 г., после смерти А.Бауэра, Степинац стал Загребским архиепископом.** По данным 1938 г., собранным архиепископским секретарем Франьо Шепером, всего в Загребской архиепископии в тот период существовало 1642 общества Католической акции с 129 622 членами¹⁸. **К началу Второй мировой войны организации Католической акции насчитывали более 30 тыс. членов**¹⁹.

¹⁷ Архив Србије и Црне Горе. Фонд 74 «Двор Краљевине Југославије 1918-1948». Фасцикла 11.

¹⁸ Пејин Јован Ово је истина о Алојзију Степинцу // Intermagazin. 29.01.2028. <https://www.intermagazin.rs/ovo-je-istina-o-anti-pavelicu/?lang=cir>

¹⁹ Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofs-predavanja/1537-bl-alojzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

25 марта 1941 г. Югославия присоединилась к Тройственному пакту (Германия, Италия и Япония), что вызвало мощное возмущение, а затем стихийные бунты сербов, в результате которых 27 марта генерал Душан Симович совершил военный переворот, захватив власть. Легкость, с которой 27 марта 1941 г. был осуществлен государственный переворот, показала, насколько широко распространены оппозиция политике правительства, а также антифашистские и пророссийские (просоветские) настроения. **В своем дневнике Степинац по этому поводу записал, что «явно всплывает тот факт, что сербы и хорваты - это два мира, которые никогда не объединятся, пока один из них жив», ужасаясь «духу византизма», указывая, что «схизма (т.е. православие) – «тяжелейшее проклятие Европы, большее, чем протестантизм». Он считал, что у православных «нет принципов, нет истины, нет справедливости, нет морали». В заключение он еще раз повторил, что «из всего этого акта, то есть государственного переворота, следует, что «хорваты и сербы - это два мира, Северный и Южный полюс, которые никогда не приблизятся (кроме как чудом Божьим), пока один из них жив»²⁰.**

Подобные тезисы – суть и смысл цивилизационного «подхода» к православным римско-католической церкви. Не случайно первые идеологи хорватского шовинизма и расизма – Анте Старчевич и Еуген Кватерник – учились в одной и той же католической семинарии в Сене. Йосип Юрай Штроссмайер, полагавший, что сербы для хорватов – это «самая большая опасность», и их нужен сначала перевести в унию, затем в католицизм, и тем самым – в хорваты – был епископом Джаковским. Основатель системы лагерей смерти Ясеновац Векослав Макс Лубурич закончил католическую гимназию, первый управляющий Ясеновца Мирослав Филиппович был католическим священником, еще два управляющих, известных своими садистскими убийствами заключенных, Любо Милош и Андрия Артукович, получили образование во францисканских гимназиях. Артукович учился во францисканском монастыре в Широке Бреге. Уже после окончания этногражданских войн на территории бывшей Югославии бывший мэр Сплита в интервью на ТВ так объяснил расправы с сербами: «мы так воспитаны»²¹.

²⁰ Лубодраг Димић – Разговор глухих – Ватикан и НДХ // Печат. 16.04.2020. <https://www.srpski-memorijal.rs/memorijal-u-medijima/pecat-16-4-2020-ljubodrag-dimic-razgovor-gluvih-vatikan-i-ndh-ii.html/>

²¹ Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: HL Print). С. 79-80, 335.

Фактическое растворение в Третьем рейхе Австрии, Чехословакии, Польши, а также поражение в начале лета 1940 г. Франции еще больше ослабило Югославию. Страна стала ареной тайных конфликтов между Германией, Великобританией и СССР. Влатко Мачек 4 апреля 1941 г. принял решение войти в правительство генерала Симовича, и тогда усташаи и Павелич получили полную поддержку Италии, а затем Германии.

10 апреля 1941 г. было провозглашено создание Независимого Государства Хорватия. По Венскому соглашению между Германией и Италией от 22 апреля 1941 г. югославская государственная территория окончательно была разделена по линиям северо-запад и юго-восток. Северная часть (словенские земли) была присоединена к Германии и предназначалась для германизации. Небольшая часть вместе со столицей Любляной, Черногория и часть Адриатического побережья присоединялись к Италии. Албания становилась итальянским протекторатом, к нему присоединялась большая часть Косово (кроме сербского севера, который переходил под прямое управление немцев) и вся Метохия, а также Западная Македония. К Венгрии перешли Бачка, Бараня, Меджумурье и Замурье, к Болгарии - большая часть Македонии и Юго-Восточная Сербия. Центральная Сербия с северным Косово и Банатом была передана немецкой военной администрации, здесь была сформирована квислинговская администрация.

Из центральной части Югославии - Хорватии, Славонии, Срема, Боснии и Герцеговины, хорватского Приморья и части Далмации была создана «великая Хорватия» под названием Независимое Государство Хорватия (НГХ). Эта формирование было продуктом соглашения Германии и Италии. Формально НГХ находилось в политической и идеологической сфере влияния фашистской Италии, но по своему устройству и внешнеполитическому положению оно было намного ближе к национал-социалистическому Третьему рейху. **«Расовые законы», массовые преследования, дегуманизация и уничтожение целых национальных и религиозных групп, лагеря смерти, - вот точки схождения нацистского и усташского режимов.**

НДХ, с одной стороны, находилось под абсолютным контролем немцев и итальянцев, с другой – в его границах оказались 1 млн 800 тыс. сербов. Контролируемая итальянцами южная часть НДХ стала самым нестабильным пространством, усташам было запрещено

держат здесь свою армию, а сами итальянцы поддерживали связь с сербскими четниками. Относительно сербов в НГХ существовали два взаимоисключающих утверждения: «их здесь нет» и «их всех надо уничтожить». В послевоенное время, с целью вывести новое, а по сути хорватское коммунистическое руководство из «ушастской тени», в югославской историографии внедрялся тезис о том, что «ушасты, совершая преступления против сербов, выполняли приказы оккупантов». Однако, как отмечает современный сербский исследователь Владимир Фролов, «истина заключается в том, что НГХ создана договором двух сторон, создавших соответствующие военно-оккупационные зоны, но вся полнота власти внутри принадлежала исключительно хорватам. Ни германское, ни итальянское командование не предписывали организацию и функционирование НГХ... Военное командование договаривалось с хорватской властью относительно военных усилий, поскольку на Восточном фронте в составе немецких и итальянских агрессоров против Советского Союза участвовала и хорватская армия»²². В Германии до начала Второй мировой войны ушастское движение трактовалось как сепаратистское и даже прокоммунистическое из-за очевидного сотрудничества с коммунистами, а в период существования НГХ уполномоченные представители Третьего рейха извещали о геноциде над сербами, в своих докладах приводя детали и цифры убитых. Однако в социалистической Югославии в исторических исследованиях, прежде всего, хорватских историков, эти сведения не использовались как «злонамеренные, ложные данные оккупантов»²³.

Немцы и итальянцы выполняли военные задачи, в то время как хорватские ушасты «стратегически» решали сербский вопрос во внутреннем плане. **Концептуальной, «осевой доктриной» дегуманизации сербов являлась концепция римско-католической церкви о непреодолимых цивилизационных различиях между «высокодуховными» хорватами как «опоры христианства» и «низкими» сербами, «олицетворявшими Византию».** Хорватский народ, как отмечает современный хорватский историк Д.Коштро, «освободился от неестественных и фатальных политических

²² Фролов Владимир Hrvatski klerofašizam — kroatokomunističko „prosvećivanje“ // Српски став. 8.01.2024. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/hrvatski-klerofasizam-kroatokomunisticko-prosvecivanje/>

²³ Фролов Владимир Hrvatski klerofašizam — kroatokomunističko „prosvećivanje“ // Српски став. 8.01.2024. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/hrvatski-klerofasizam-kroatokomunisticko-prosvecivanje/>

рамок, в которые он был насильственно втянут в 1918 году и вернулся в свою естественную, цивилизационную, идеологическую и расовую (германскую) среду, которую олицетворяет нацистская Германия», «массовые католические организации и общества («крестоносцы», Католическая акция, «Домагой» и др.) с энтузиазмом приветствовали создание нового государства и его лидера, отметив, что именно из их рядов возникло много борцов за новое государство», «римско-католические священники принимали участие в нападениях на югославскую армию, захвате и разоружении ее военнослужащих, о чем после провозглашения НДХ в прессе были опубликованы самовосхвалительные статьи»²⁴.

Международная комиссия по установлению исторической истины о Ясеновце в результате многолетних исследований установила поименно список из 1171 священника римско-католической церкви, лично принимавших участие в садистских убийствах сербов на территории НГХ²⁵. Американский ученый, член Комиссии ООН по исследованию преступлений в Руанде, Майкл Бернбаум указывает, что он располагает списком из 1400 имен католических священников – «доказанных преступников, убийц и палачей сербов, евреев и цыган с целью создания этнически чистого Независимого Государства Хорватия»²⁶.

Вооруженные силы НГХ состояли из регулярной армии – Хорватских домобранов (200 тыс. чел.) и усташских подразделений, состоявших из добровольцев (35 тыс. чел), с 1944 г. – единая Хорватские вооруженные силы (ХВС), однако усташки на местах находились в более выгодном положении²⁷. Против оккупантов и усташей сражались официальная королевская армия (Югославская армия в Отечестве) во главе с Дражей Михайловичем (сербские четники), партизанские формирования Йосипа Броз Тито (порядка 80 % в них составляли сербы), между этими движениями существовали непреодолимые идеологические разногласия

²⁴ Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofs-predavanje/1537-bl-alojzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

²⁵ Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: НЛ Print). С. 251.

²⁶ Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: НЛ Print). С. 122.

²⁷ Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofs-predavanje/1537-bl-alojzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

– первые выступали за сохранение страны и возвращение сербам неоправданно утраченных политических и социально-экономических позиций, вторые – также за сохранение страны, но при установлении коммунистического режима.

Алойзие Степинац создание НГХ приветствовал самым горячим образом. Уже 11 апреля он поспешил с официальным визитом к Миловану Жаничу – видному усташу, члену правительства, ответственного за внутренние дела НГХ²⁸. 12 апреля Степинац со свитой посещает Дворец Бана (Бански Двори), где выражает свои «наилучшие пожелания счастья, улучшения и прогресса хорватского народа» в НГХ. 16 апреля 1941 г. Степинац посещает фюрера НДХ – поглавника Анте Павелича, также выражая ему полную поддержку²⁹. В своем послании от 28 апреля Степинац призвал верующих и духовенство сотрудничать с НГХ, а 26 июня 1941 г. как Президент епископских конференций, после проведения очередной епископальной конференции, на которой была занята позиция солидарности с усташскими властями, он привел ряд католических епископов на аудиенцию к Павеличу и по этому поводу приветствовал фашистского фюрера в качестве главы государства, обещая ему искреннее и верное содействие. **После его призыва сотня священников вступила в активное сотрудничество с усташами, что, как гласило обвинительное заключение 1946 года, «закончилось предательством Родины, вступлением священников в разведку противника и военными преступлениями»³⁰.**

Главной целью НГХ, «причиной существования», было изгнание, уничтожение и перекрещивание сербов. В ночь с 26 на 27 апреля 1941 г. в северо-восточной Хорватии, Грубишном Поле, арестовано 500 сербов, они отвезены в направлении «Госпич-Ядовно-Паг», из них 487 человек убиты. Через три дня в селе Гудовац около Беловара убито 196 сербов, причем чудовищную картину резни сербов усташами с помощью одних только ножей равнодушно под сенью дерева наблюдал сын Славко Кватерника Евген Дидо Кватерник, глава Усташской надзорной службы (Служба безопасности НГХ – А.Ф.). 6 мая, на один из самых крупных

²⁸ Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>

²⁹ Koljanin Milan Alojzije Stepinac i vlasti u NDH (2) // Autograf.hr. 5.08.2020. <https://www.autograf.hr/alozije-stepinac-i-vlasti-u-ndh-2/>

³⁰ Alojzije Stepinac osuden zbog suradnje s ustaškim režimom // Vjernikov Kalendar. <https://www.antifasisticki-vjesnik.org/hr/kalendar/10/11/107/>

православных праздников – Джурджевдан (день Св. Георгия Победоносца) в селе Балагай (Кордун) хорваты убили 530 сербов. **Всего за месяц существования НГХ в нем самым зверским образом было ликвидировано более 10 тыс. сербов; с мая по август 1941 г. ликвидировано 38 тыс. сербов; за четыре года существования системы концлагерей Ясеновац там уничтожено примерно 700 тыс. сербов**³¹.

В июне 1941 г. Степинац перед Павеличем около церкви св. Марка торжественно выстроил католических епископов и отслужил торжественную мессу в честь командира «Черного легиона» Юрая Франчетича. Ватикан Степинца поддержал: акт конгрегации по Восточной Церкви в Риме от 17 июля 1941 г., адресованный архиепископу Загреба, говорит о том, что в Риме ожидают больших успехов «в обращении необъединенных в подчинении Папе», что РКЦ благодарна Загребскому архиепископу за успехи по католицизации сербов, поощряя Степинца продолжать работу «по правильному развитию католицизма», «поскольку сейчас так много надежд на возвращение необъединенных»³². Степинац сам был председателем основанного в 1941 г. Комитета по католицизации сербов. **В результате в НГХ, согласно собственным утверждениям Степинца, было перекрещено 244 тыс. человек, по другим данным – более 350 тыс.**³³

Алойзие Степинац: кровавый архиепископ государственного проекта этнически чистой Хорватии

В 1942 г. Степинац становится депутатом Хорватского парламента (сабора), где в честь Павелича произносит приветственную речь, тем самым предоставляя полную легитимность нацистскому НГХ³⁴. **Ватикан по-прежнему указывает путь: Светой Престол назначил Алойзие Степинца «военным викарием sine titulo» хорватской нацистской армии, о чем его лично оповестил папский**

³¹ Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: HL Print). С. 113-115.

³² Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>

³³ Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>

³⁴ Гојковић Ранко Алојзије Степинац – ратни злочинац или српски добровољац // Слободна Херцеговина. 22.04.2020. <https://slobodnahercegovina.com/ranko-gojkovic-alozijije-stepinac-ratni-zlocinac-ili-srpski-dobrovoljac/>

легат в НГХ Рамиро Марконе. Папа внимательно следил за политическими событиями в НГХ через своего посланника Марконе и его секретаря Масуччи - оба бенедиктинца прибыли в Загреб 3 августа 1941 г., их тепло принял Степинац.

В НГХ преступления против сербов были завершены самыми садистскими, чудовищными методами, включая пытки и убийства – отрезание частей тела и голов, вырывание глаз, поджаривание живых людей на вертеле, забивание гвоздей в голову, в том числе детям, известкование живых людей и т.д.³⁵ Приходским священником в лагере смерти Ясеновац (точнее, Ясеновац был системой лагерей смерти, объединенной общим названием) в звании капитана усташей был Йосип Паршич, который поддерживал НГХ, но был против зверств усташей. Перед Земельной (Республиканской) комиссией по установлению военных преступлений оккупантов и их помощников в Загребе Паршич в июне 1945 г., среди прочего, заявил следующее: «...ко мне приходил усташ Мариан Гела, который часто сообщал мне о событиях в лагере, например, как убивали заключенных в лагере, сначала в основном с помощью пулемета, но затем заключенных стали убивать тупыми предметами. Однажды в больнице в Ясеновце мне рассказал капитан усташей Марин Юрчев, который позже был повешен усташами в лагере в присутствии заключенных доктора Шпицера и доктора Кляйна, что до 1943 года в лагере погибло около 500 тысяч человек, т. е. в лагере Крапье и в лагере Ясеновац». Самое важное свидетельство Паршича таково: «я неоднократно, когда приезжал в Загреб, информировал о событиях в лагере Ясеновац директора архиепископской канцелярии доктора Борича. Он ответил мне, что представители католической церкви протестовали против преступлений, но их протесты не увенчались успехом. Он также сказал следующее: **“Ватикан через Католическую акцию из Загреба обращался к Управлению церковным приходом Ясеновца, чтобы спросить имена некоторых задержанных, в основном евреев... список я передал Католической акции”**». Это означает, что о преступлениях усташей в Ясеновце знали и Загребский капитул, и Ватикан³⁶. Членами Земельной (Республиканской) комиссии, сформированной сразу по окончании войны, были хорваты, которые несколько

³⁵ Пејин Јован Ово је истина о Алојзију Степинцу // Inter Magazin. 29.01.2028. <https://www.intermagazin.rs/ovo-je-istina-o-anti-pavelicu/?lang=cir>

³⁶ *Јовановић Наташа* Алојзије Степинац – човек од највећег поверења НДХ // Видовдан. 25.08.2017. <https://vidovdan.org/istorija/alozijije-stepinac-covek-od-najveceg-poverenja-ndh/>

месяцев в тогда еще сохранившемся Ясеновце занимались исследованием, изучая массовые захоронения и местность по обе стороны Савы. Их заключение, подПисанное председателем Комиссии Венцеславом Целигоем и секретарем Анте Штокицей, состояло в том, что в Ясеновце было убито между 500 и 700 тыс. человек, в основном сербов³⁷.

Командир немецкой службы безопасности в оккупированном Белграде, которая напрямую подчинялась Гестапо, Вильгельм Фюс (с апреля 1941 до января 1942 гг.) и Эмануэль Шеффер (с января того же года) составили особое досье о преступлениях усташей против сербов и евреев, совершенных в 1941 и 1942 годах в лагерях в Ясеновац и Нова Градишка, а также в других районах НГХ. Часть этого досье в настоящее время хранится в архиве Воєводини, в котором с немецкой точностью, с немецкими печатями, на 300 страницах описываются детали зверств, подкрепленные 63 подлинными и аккуратно пронумерованными фотографиями. Помимо подробных свидетельских показаний о преступлениях досье содержит записки людей, которые обращались к высшим структурам Германии или Комиссариату по делам беженцев, чтобы защитить их от зверских оргий усташей, а прилагаемые фотографии были сделаны во время совершения преступления. Насколько жестоки и непостижимы жестокости усташей для нормального человека, свидетельствует следующая деталь: переводчик архива Воєводини, прочитав несколько страниц, сказала, что у нее «просто нет сил переводить это». Свидетельства просто ужасающи: «тысячи трупов плавали по Саве, Драве и Дунаю с надписями “направление Белград, путешествие к королю Петру“», «в лодке на Саве были найдены детские головы и одна с надписью ”мясо для рынка в Белграде“». Есть фотографии жертв, сваленных в кучи, рядом с которыми преступники сфотографировались «на память»³⁸. Среди данных документов содержится и одно письмо, которое анонимный «честный католик и хорват» написал кардиналу Алойзию Степинацу, рассказав ему о чудовищных подробностях зверств, совершенных в отношении сербов на территории Независимого Государства

³⁷ Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: HL Print). С. 125.

³⁸ Докази у архиву Војводине: Кардинал Алојзије Степинац знао да су усташе у Јасеновцу живу дјecu бацали у ватру и креч// Слободна Херцеговина. 3.02.2019. <https://slobodnahercegovina.com/dokazi-u-arhivu-vojvodine-kardinal-alozjije-stepinac-znao-da-su-ustase-u-jasenovcu-zivu-djecu-bacali-u-vatru-i-krec/>

Хорватия хорватскими усташами и членами католического духовенства. **В письме указывается, что Степинац, по крайней мере, с февраля 1942 года знал, что происходит на территории НГХ и, в частности, в лагере смерти Ясеновац.**

Начав со слов, что он адресовал письмо «как мужчина женщине, как христианин христианину», анонимный автор (который, как считается, может быть член королевского правительства в изгнании Првислав Грисогоно) говорит, что «сербы подвергались жестокому обращению и убийствам самым ужасным образом в течение 10 месяцев», и что «стыд, негодование и гнев застыли на лице каждого честного хорвата». **«Убийства сербов начались в первый период основания убогого независимого государства Хорватия (Госпич, Глина, Гудова, Босанска Краина и т. д.), которое продолжается без перерыва и сегодня», - говорится в записке Степинцу. Приводятся способы пыток, и эти «зверства ужаснули даже немецких и итальянских военных». Автор заканчивает обвинением римско-католической церкви: «вот почему на католическую церковь падает величайшая ответственность, как за божье, так и за человеческое наказание. Кара настигнет хорватский народ, если мы не покаемся в грехах. Я сообщаю вам об этом, чтобы спасти свою душу. Однако я оставляю вам свободу найти путь к спасению вашей души! Один из многих, кто сначала мужчина и католик, а затем честный хорват. Земун, 8. февраль 1942 года»³⁹.**

Конец войны Степинац мирно дождался в Загребе, обеспечив предварительно сокрытие архивов усташей и разграбленных на территории НГХ у сербов и евреев ценностей в католических монастырях. **Загребский капитул, то есть архиепископский двор, был одним из мест, где от новой коммунистической власти скрывались «крестоносцы»-усташи, чиновники НГХ, францисканские усташи и иные пособники. Во францисканском монастыре Капитула, под алтарем, монахи спрятали золото и иные ценности.** Новые органы власти провели в монастыре обыск, в ходе которого было обнаружено 36 сундуков с золотом и другими ценностями, находящихся на 20 см ниже цементных плит, которые, после организации тайника, были францисканцами заново оштукатурены. В сундуках, помимо ценностей, как показывают фотографии и документы, оказались человеческие кости, табакерки, золотые часы,

³⁹ Пронађен доказ да је Степинац знао за усташка зверства у НДХ // Слободна Херцеговина. 31.08.2019. Пронађен доказ да је Степинац знао за усташка зверства у НДХ

обручальные кольца, медальоны с детскими фотографиями, золотые зубы – все найденное принадлежало сербским, еврейским и другим жертвам НГХ, убитым в лагерях⁴⁰.

Капитул также стал информационным центром, в который стекалась информация об устахах, остающихся в Хорватии и Боснии и Герцеговине, а также распределительным центром помощи и координации усташско-крестonosных групп, которым поставлялись продукты питания и лекарства. Лидером крестonosцев был Эрих Лисак (ближайшим соратник Павелича, директор Главного управления общественного порядка и безопасности, одно из наиболее ответственных лиц за террор, убийства и депортации в НГХ), а за границей - глава Анте Павелич, а также офицеры Векослав Макс Любурич (первый управляющий Ясеновца), Яков Джал, Йосип Томленович и Крешо Жупан. «Крестonosцы» развернули настоящую диверсионно-подрывную войну, в которой в период с 1946 по 1948 гг. убили более 2000 военнослужащих, полицейских и агентов госбезопасности (УДБ)⁴¹.

Генеральный прокурор Народной Республики Хорватия Яков Блажевич в 1945 году в Верховном суде Хорватии против архиепископа выдвинул обвинение в преступлении по поддержке и организации террористов-усташей. Обвинительное заключение показывает, что **поглавник НГХ и архиепископ Алойзие Степинац выступили единым политическим фронтом, исходя из тезиса, что НГХ с римским католицизмом образуют единое целое, что объединило хорватский нацизм и римско-католический фундаментализм, приведший к геноциду сербов, евреев и цыган, а также что «он подстрекал многих других враждебно настроенных к народу священников, чтобы возглавить разоружение югославской армии, захват и организацию усташской власти, организацию усташских комиссий, лагерей, штабов и т.д., как президент епископских конференций управляя организациями католической акции, имея высший контроль над всей католической прессой, он активизировал все эти организации, а также всю католическую прессу, чтобы помочь оккупации, Павеличу и так называемому НГХ.**

⁴⁰ *Јовановић Наташа* Алојзије Степинац – човек од највећег поверења НДХ // Видовдан. 25.08.2017. <https://vidovdan.org/istorija/alozije-stepinac-covek-od-najveceg-poverenja-ndh/>

⁴¹ Garašanin Miomir Borbena crkva i križari // Политика. 30.10.2023. <https://www.politika.rs/sr/clanak/580985/Borbena-crkva-i-krizari>

Эта пресса полностью усташская, фашистская, замаскированная церковными и религиозными покровами, распространяла клевету и ложь против народно-освободительного движения, разжигала религиозную, национальную и расовую ненависть в пользу оккупации и против народно-освободительной борьбы. **Все организации католической акции следовали призывам Степинаца, особенно организации «Великого Крестового братства», «Великого Крестового сестринства» и «Домагой» сотрудничали с усташами и стали столпом и средоточием усташей, члены этих организаций участвовали в разоружении югославской армии, в установлении усташской власти, многие из них стали функционерами усташских лагерей и штабов. Из их рядов была набрана масса офицеров для армии Павелича, большая часть членов организаций крестоносцев добровольно пошла в воинские части усташей и ополчения, а сам президент «Великого Братства крестоносцев» д-р Феликс Нидзельски становится усташским «вице-префектом» и «командиром усташской молодежи», эти организации предоставили интеллектуальные кадры для усташского террористического аппарата. ... Кроме того, во всех возможных формах во время войны и вражеской оккупации он выражал свою солидарность с немецкими и итальянскими оккупантами участвуя в многочисленных официальных мероприятиях, торжествах, организованных в Загребе представителями немецких и итальянских оккупационных властей. ... Под руководством комитета, который он возглавлял, совершалось принудительное приведение сербов к католической вере. ...**

В начале 1942 года назначенный Ватиканом получивший должность военного викария усташей и ополченцев Павелича и назначивший своими заместителями известных священников усташей Стипе Вучетича и Вилима Цецелю, стал **официально высшим военным священником армии Павелича, которому подчинялись все военные священники, которые в составе усташских и ополченческих формирований подстрекали к совершению преступлений, и сами совершали преступления против народа и проводили пропаганду усташей. ...**

Обвиняемый доктор Алојзие Степинац, осужден... на срок лишения свободы с принудительным трудом на 16 (шестнадцать) лет, с утратой политических и гражданских прав на 5 (пять) лет. ...»⁴².

⁴² Alojzije Stepinac osuđen zbog suradnje s ustaškim režimom // Vjernikov Kalendar. <https://www.antifasisticki-vjesnik.org/hr/kalendar/10/11/107/>

К этому следует добавить, что Чистая католическая акция, развернутая Степинцем в 1935 г., стала духовной и организационной основой геноцида НГХ. При этом в отличие от НГХ, нацисты в Германии не составили подобного единства с РКЦ в совершении массовых злодеяний. Пять лет Степинац провел в заключении в Лепоглаве. Условия заключения были приближены к отелю: ему было выделено специальное помещение для молитвы, в качестве помощника выделен священник РКЦ (также осужденный усташ).

После конфликта с руководством Коминформа, чтобы улучшить отношения со странами гражданской демократии, руководством коммунистической Югославии было принято решение направить Степинаца в его родную деревню Крашич, где ему даже разрешили регулярно ходить в деревенскую церковь, но без участия в мессе. Чтобы показать свою силу, Ватикан в самый крупный праздник новой Югославии, День Республики (29 ноября) 1952 г. провозгласил Степинаца кардиналом, несмотря на доказанный факт, что он является военным преступником. Это привело к немедленному разрыву дипломатических отношений между Югославией и Ватиканом, которые будут восстановлены только в 1970 г.⁴³ Умер Степинац в 1960 г. от лейкемии, власть Йосипа Броз Тито позволила захоронить его в Загребском кафедральном соборе. В октябре 1981 г. начался процесс беатификации кардинала Алойзия Степинаца. По просьбе лидеров РКЦ в Хорватии в рамках подготовки к беатификации Лойзека парламент 30 апреля 1992 г. принял решение о том, что судебный процесс над Алойзием Степинцем квалифицируется как «срежессированный политический процесс», приговор которого отменяется полностью.

5 мая 1998 г. Конгресс кардиналов и епископов РКЦ единогласно принял решение о «мученичестве» Алойзия Степинца, провозгласив его «блаженным» - необходимая ступени перед возведением в ранг святого⁴⁴. Алойзие Степинац уже провозглашен святым в Хорватии, его чествуют как такового, ему посвящают мессы. Лицемерие Ватикана выразилось в формировании некоей Смешанной комиссии Епископской конференции хорватской и Сербской Православной Церкви, которая должна была рассмотреть документы и составить «истинный образ» Степинца. Комиссия так

⁴³ Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>

⁴⁴ Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>

и не пришла к внятному выводу, который может быть единственно верным – Алойзие Степинац является преступником, виновным в подготовке и осуществлении преступления геноцида против сербского, еврейского и цыганского народов.

Добавим, что в НГХ были подверглись жестоким пыткам а затем убиты практически все православные священники (лишь немногим удалось спастись), включая епископов Сербской Православной Церкви митрополита дабробосанского Св. Петра Зимонича епископа Баня-Луки Св. Платона, Св. Савву Трладжича и других святых и мучеников Ясеновца. Но не только в Ясеновце - хорватские лагеря смерти были на о.Паг, Велебите, Ядовно, а также еще в 1100 местах, подавляющее большинство которых не были исследованы должным образом до сих пор. Степинац был верховным военным викарием усташской нацистской армии, включая руководство и палачей системы лагерей смерти НГХ.

За совершенное преступление своей паствы и духовенства римско-католическая церковь не раскаялась никогда. Папа никогда не каялся за геноцид сербов, евреев и цыган в НГХ. Он никогда не извинялся за Ясеновац.

Преступление геноцида, совершенное хорватскими усташами, не было ни результатом немецкой национал-социалистической идеологии, ни итальянской оккупационной власти, но «производное автономной идеологии крови и почвы, которую еще в предыдущем столетии посеяли правашские идеологи Анте Старчевич и Еуген Кватерник, а радикально проповедовал их последователь Езуа-Йосип Франк». В раной степени тезис, что «за преступлениями усташей стоит Ватикан» появился после ареста и суда над Алойзием Степинцем, хотя «в действительности связка РКЦ франковцев была установлена после Первого всехорватского католического конгресса, проведенного в Загребе в 1900 году, на котором главный доклад был сделан Сараевским архиепископом Анте Штадлером, и поддержан Загребским архиепископом Анте Бауэром... Их связь с Франком создала специфичный клерофранковский амальгамный сплав усташства... а многие римско-католические священники были тайными сторонниками усташского движения, в НГ открыто выступавшие за радикальное решение «сербского вопроса», а не только за насильственное покатоличивание сербов»⁴⁵.

⁴⁵ Фролов Владимир Hrvatski klerofašizam — kroatokomunističko „prosvjećivanje“ //

Таким образом, Алојзије Степинац в конкретнo-историческoм и ситуативнoм контексте - проект НГХ - был ключевым фактoрoм. Он в массoвoм сoзнании **«освятил» мифo-симвoлический комплекс, оправдывающий зоологическую ненависть, расизм и любое насилие в отношении православных и неправославных сербов, евреев и цыган.** Но и Степинац – не первопроходец, как не «пионеры геноцида» Анте Старчевич или Езуа-Йосип Франк. Все они – лишь инструменты, или, в определенной степени, **заложенники римско-католической доктрины о цивилизационном превосходстве католиков над православными, особой цивилизаторской миссии католиков, и в целом биологического историко-эволюционного примордиализма, отказывающего сербам и православным в праве на национальное и физическое существование.** В соответствии с римско-католической доктриной, вписанной хорватскими идеологами в «легенды и ландшафт» балканских реалий, **«высшая хорватская католическая раса» имеет право «поглотить и уничтожить несостоятельную византийскую расу», выполняя свою цивилизаторскую миссию.**

НГХ стало «венцом», но одновременно **лишь технологией мобилизации хорватских масс, усташей, на беспрецедентное насилие и геноцид на основе римско-католических стереотипов, формирующих «новую реальность» этнически чистой Хорватии.**

Источники

1. Архив Србије и Црне Горе. Фонд 38 «Centralno presbиро predsedništva ministarskog saveta 1929-1941». Фасцикла 16.
2. Архив Србије и Црне Горе. Фонд 385 «Посланство КЈ у Аргентини – Буенос Ајрес 1928-1945, 1926-1945». Фасцикла 7.
3. Архив Србије и Црне Горе. Фонд 74 «Двор Краљевине Југославије 1918-1948». Фасцикла 11.

Литература

1. Гојковић Ранко Алојзије Степинац – ратни злочинац или српски добровољац // Слободна Херцеговина. 22.04.2020. <https://>

Српски став. 8.01.2024. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/hrvatski-klerofasizam-kroatokomunisticko-prosvjecivanje/>

- slobodnahercegovina.com/ranko-gojkovic-alozjije-stepinac-ratni-zlocinac-ili-srpski-dobrovoljac/
2. Димић Љубодраг Разговор глувих – Ватикан и НДХ // Печат. 16.04.2020. <https://www.srpski-memorial.rs/memorial-u-medijima/pecat-16-4-2020-ljubodrag-dimic-razgovor-gluvih-vatikan-i-ndh-ii.html/>
 3. Дмитровић Радомир Крст на крижу. Београд: „Новости“, 2016 (Бачки Петровац: HL Print). 520 С.
 4. Докази у архиву Војводине: Кардинал Алојзије Степинац знао да су усташе у Јасеновцу живу дјецу бацали у ватру и креч// Слободна Херцеговина. 3.02.2019. <https://slobodnahercegovina.com/dokazi-u-arhivu-vojvodine-kardinal-alozjije-stepinac-znao-da-su-ustase-u-jasenovcu-zivu-djecu-bacali-u-vatru-i-krec/>
 5. Др Никола Жутић: Лажни мит о учешћу на солунском фронту: Степинац од аустријског војника до југословенског бискупа // Српски меморијал. 7.12.2023. <http://www.srpski-memorial.rs/vesti/vecernje-novosti-7-12-2023-dr-nikola-zutic-lazni-mit-o-ucescu-na-solunskom-frontu-stepinac-od-austrijskog-vojnika-do-jugoslovenskog-biskupa.html/>
 6. Јовановић Наташа Алојзије Степинац – човек од највећег поверења НДХ // Видовдан. 25.08.2017. <https://vidovdan.org/istorija/alozjije-stepinac-covek-od-najveceg-poverenja-ndh/>
 7. Пејин Јован Ово је истина о Алојзију Степинцу // Inter magazin. 29.01.2028. <https://www.intermagazin.rs/ovo-je-istina-o-anti-pavelicu/?lang=cir>
 8. Пронађен доказ да је Степинац знао за усташка зверства у НДХ // Слободна Херцеговина. 31.08.2019.Пронађен доказ да је Степинац знао за усташка зверства у НДХ
 9. Фролов Владимир “Lojzek Markotrški” – или о лажима хрватским. Део 1. // Српски став. 29.08.2015. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/lojzek-markotrski-ili-o-lazima-hrvatskim-deo-1/>
 10. Фролов Владимир Hrvatski klerofašizam — kroatokomunističko „prosvećivanje“ // Српски став. 8.01.2024. <https://srpskistav.com/autorski-tekstovi/hrvatski-klerofasizam-kroatokomunisticko-prosvecivanje/>

11. Alojzije Stepinac osuđen zbog suradnje s ustaškim režimom // Vjernikov Kalendar. <https://www.antifasisticki-vjesnik.org/hr/kalendar/10/11/107/>
12. Benigar A. Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal, Roma – Italia, 1974. http://www.safaric-safaric.si/hrvatska_nacija/aleksa-benigar-alojzije-stepinac.pdf S. 51.
13. Garašanin Miomir Borbena crkva i križari // Политика. 30.10.2023. <https://www.politika.rs/sr/clanak/580985/Borbena-crkva-i-krizari>
14. Koljanin Milan Alojzije Stepinac i vlasti u NDH (2) // Autograf.hr. 5.08.2020. <https://www.autograf.hr/alozzije-stepinac-i-vlasti-u-ndh-2/>
15. Koštro Dragutin Bl. Alojzije Stepinac i politički režimi // Samostan i župa Sv. Frane Imotski. 1.02.2015. <https://www.samostan-imotski.hr/duhovna-misao/rijec/ofs-predavanja/1537-bl-alozzije-stepinac-i-politicki-rezimi>

Шевченко Кирилл

*«Далматинская уния» как инструмент
этноконфессиональной политики
Австрии в XIX веке*

«МЕЧ И ОГОНЬ, ТЮРЬМА И ИЗГНАНИЕ...» «Далматинская уния» как инструмент этноконфессиональной политики Австрии в XIX веке

Резюме

Важным инструментом политики этнокультурной инженерии по отношению к славянским народам Восточной Европы и Балкан, которая проводилась Ватиканом и Австрией, было насаждение церковной унии как начального этапа на пути полного окатоличивания православных славян. Малоизвестным эпизодом из истории униатско-католической экспансии Австрии на Балканах является попытка насаждения церковной унии в православной Далмации в 1820 гг., в ходе которой австрийские власти проявили свою политику «разделяй и властвуй», пытаясь использовать в качестве инструмента распространения унии греко-католических священников из Галиции. Хотя попытка насадить унию в Далмации в 1820-е годы закончилась провалом, данная политика была продолжена Веной в середине и второй половине XIX в., что привело к католизации значительной части местного православного славянского населения и распространению среди него хорватской идентичности.

Ключевые слова: Далмация, Австрия, Галиция, этноконфессиональная политика, Я.Ф. Головацкий

Одним из ключевых направлений политики Австрии всегда являлось последовательное насаждение католицизма среди православных народов Восточной Европы и Балкан. По словам хорошо информированного современника, известного галицко-русского учёного, профессора Львовского университета и крупного общественного деятеля Я.Ф. Головацкого (1814-1888), австрийские монархи «усвоили себе титул апостольского короля или апостольского величества... Австрийским владетелям ставилось в обязанность апостолование, то есть распространение католицизма между православными и иноверцами; было время, когда политические и административные власти соединялись к тому, чтобы подавить, по-прать, уничтожить все иноверческие общины и на развалинах иноверческих храмов воздвигнуть католические костелы, подчинить иноверцев главе единоспасительной будто бы римской еkkлeсии. Австрийские владетели, - обоснованно констатировал Я.Ф. Головацкий, - в своём апостольском рвении не очень были разборчивы в приискании способов и мероприятий к осуществлению своих замыслов. Австрийское правительство не брезговало никакими средствами для достижения своей цели. Меч и огонь, тюрьма и изгнание, пытки и хитрые козни пускаемы были в ход, чтобы удовлетворить прихотям фанатизма и ханжеству католицизма...»¹.

С этим мнением галицко-русского учёного и общественного деятеля был полностью солидарен и известный чешский историк и политик Ф. Палацкий (1798-1876), указывавший в своих трудах на тесную связь австрийских Габсбургов с Римом с самого начала существования Австрийской империи. По мнению Палацкого, в Средние века смысл существования Австрии состоял не только в отражении турецкой агрессии в Европе, но и в постоянной борьбе против церковной реформации и в обеспечении экспансии католицизма; при этом по мере ослабления турецкой угрозы католическая агрессия Австрии усиливалась².

Главным объектом церковной и культурной экспансии Вены являлись православные славянские народы Восточной Европы и Балкан. По удачному выражению Я.Ф. Головацкого, алгоритм политики Вены по отношению к православным славянам состоял в том, что Австрия их «обыкновенно ласкала до тех пор, пока не

¹ Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмации унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884. С. 268

² Palacký F. Úvahy a projevy. Praha: Melantrich, 1977. S. 337.

приручила и не подчинила своей власти, а после, закрепив их за собой, начала по обыкновению своему лишать пожалованных привилегий, стеснять в вере и обращать в католичество»³.

Ярким примером данного подхода было переселение православных сербов из Османской империи в Австрию, правительство которой первоначально привлекло переселенцев обещаниями самых разнообразных льгот, включая административное и церковное самоуправление и свободу вероисповедания. Однако сразу после серии побед над Османской империей в первой половине XVIII в. сербские переселенцы «до того были угнетены в своём вероисповедании, что в 1751 г. многие сербы из Угрии и Славонии со своими семьями перешли в Россию и поселились на плодородных малороссийских степях... Тут только они нашли отеческое покровительство правительства, совершенную свободу вероисповедания, полную равноправность с местными жителями»⁴.

Ещё одним показательным примером прагматического отношения австрийских властей к своим православным подданным стала судьба православных сербов Хорватии и Славонии, которые в ходе Семилетней войны проливали свою кровь за австрийскую императрицу Марию Терезию. Между тем, «уже в 1741 г. был обнародован декрет, в силу которого дворяне православного вероисповедания в Хорватии и Славонии лишались права владеть недвижимыми имуществами. Вследствие этого закона, нарушавшего права собственности, многие фамилии, чтобы не лишиться имущества, переходили в католичество, другие выселялись из края»⁵.

Данная политика была активно продолжена австрийской администрацией и в XIX веке. Так, известный русский ученый-славист И.И. Срезневский, посетивший Хорватию, Славонию и Далмацию в ходе своей научной поездки по славянским землям в 1840-1841 годах, обращал внимание на системное и последовательное навязывание унии и католичества местному православному населению с помощью различных методов административного и экономического давления⁶.

³ Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмации унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884. С. 269.

⁴ Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмации унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884. С. 269.

⁵ Там же. С. 270.

⁶ См.: Путевые письма и заметки И.И. Срезневского из славянских земель. 1839-1842. Санкт-Петербург, 1895.

Поскольку прямое обращение широких масс православного населения в католичество было проблематичным и затруднительным, Вена предпочитала навязывание церковной унии как эффективного промежуточного шага на пути к полному обращению в католичество. Таким образом, как отмечал Головацкий, «сманили закарпатских русинов, румын, и других православных в унию; так император Франц I старался обуниатить православное население в Далмации и Буковине, не жалея на то ни труда, ни расходов»⁷. При этом, руководствуясь принципом «разделяй и властвуй», Австрия активно использовала одну народность и вероисповедание против другой, дабы чужими усилиями добиться своих целей.

Одним из малоизвестных примеров подобной политики является инициированная Веной попытка распространения церковной унии среди православного населения Далмации с помощью галицко-русских униатских священников в начале XIX века. По словам Я.Ф. Головацкого, лично знакомого с некоторыми фигурантами данного проекта из Галиции, «обласканные милостями Марии Терезии галицкие русские, пока она в них видела противовес против спесивых поляков, в своём простодушии сами не поняли, каким способом они сделались орудием австрийско-католической политики для окатоличивания южных братьев-славян...»⁸.

По свидетельству Головацкого, в Галиции длительное время были популярны воспоминания о том, что «наши галичане доктор Гировский, Честынский, Ступницкий удостоены были особенной царской милости и посылаемы были высшею властью на миссию в Далмацию для обращения в унию каких-то закоренелых схизматиков, о которых они имели самое неясное понятие... Галицкая миссия не удалась, миссионерская семинария в Шибенике закрыта... Нечистое, неблагословенное Богом дело затерлось, замялось в канцелярских бумагах...»⁹. Между тем, детали галицкой униатской миссии в православную Далмацию в начале XIX в. заслуживают самого пристального внимания как весьма показательный пример этноконфессиональной политики Дунайской монархии среди славянских народов.

⁷ Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмации унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884. С. 270.

⁸ Там же. С. 270.

⁹ Там же.

Первые неудачные попытки введения унии в Далмации австрийским правительством имели место в 1797 г. практически сразу после присоединения этой провинции к Австрии. После окончательного вхождения Далмации в состав Дунайской монархии в 1814 г., что было подтверждено решениями Венского конгресса, австрийские власти резко активизировали свой «униатский проект» в данной области. Венские политики сделали ставку на беглого епископа из Боснии Венедикта Кралевича, человека с весьма сомнительной биографией, ставшего основным мотором реализации австрийского плана введения унии и католичества в Далмации. Беглый боснийский епископ Кралевич пользовался покровительством самого императора Франца I, «пламенно желавшего подчинить православных жителей Далмации главенству папы», а также широкой поддержкой австрийского министра графа Соврау, губернатора Далмации барона Томашича и хорватских католических кругов¹⁰.

По инициативе Кралевича и при полной поддержке австрийских властей «униатскую акцию» в Далмации в иезуитских традициях было решено начать с «воспитания духовенства», которое впоследствии должно было «увлечь малообразованную толпу народа» в нужном для властей направлении¹¹. Для обучения и воспитания молодых далматинцев в католическом духе было принято решение организовать духовную семинарию и гимназию в далматинском городе Шибеник с особыми стипендиями для православных учеников.

Понимая, что православные сербы не будут доверять пастьерам – выпускникам римско-католической семинарии, инициаторы «униатского проекта» приняли решение пригласить в новоучреждаемую семинарию в качестве преподавателей не римских католиков, а греко-католиков из рядов «высшего греко-униатского духовенства Галиции... Окончившие курс в этой семинарии воспитанники должны были получать приходские места»; при этом годовой оклад тех священников, которые бы «ревностно содействовали осуществлению унии», предусматривалось увеличить на 100 гульденов¹². Кроме того, лучших выпускников семинарии предполагалось отправлять для получения высшего богословского образования в Вену с тем, чтобы по возвращению в Далмацию они заняли высшие церковные должности. Ставка, таким образом,

¹⁰ Там же. С. 272.

¹¹ Там же. С. 273.

¹² Там же. С. 279.

была сделана на постепенное выращивание лояльного Австрии православного духовенства, готового стать орудием реализации униатского проекта.

Данный проект, рассчитанный на постепенную реализацию и учитывавший местную специфику, был изучен в Вене и в 1819 г. лично одобрен императором Францем I, щедро выделившим необходимые для этого финансовые средства. По прямому решению императора в Далмацию были присланы первоначально три греко-католических священника из Галиции, которые в образованной в г. Шибеник семинарии должны были «обучать православный юный клир богословским наукам по образцу католических учебных заведений. Австрийский император, - писал с иронией Я.Ф. Головацкий, - стал щедрым для славян и не пожалел денег для скорейшего осуществления дела унии. Шибеницкая семинария и лицей при ней должны быть содержимы на казённый счёт... Австрийское правительство обещало: а). назначить денежные пособия ученикам гимназии, б). содержать на счёт казны наиболее способных учеников в Венском конвикте, в). увеличить жалованье приходским священникам, которые окажутся преданными делу унии»¹³. Характерно, что ранее в течение нескольких десятков лет далматинские сербы безуспешно добивались у Вены учреждения православной семинарии. Однако как только возникла мысль «посредством семинарии и школ обунитить православную епархию, правительство само вышло навстречу епископу-пройдохе, предложившему проект обунитить Далмацию и не жалело 2000 гульденов епископу Кралевичу на проезд в Вену и 5000 гульденов на расходы в том же городе»¹⁴.

В качестве преподавателей в семинарию и лицей в Шибенике из Галиции прибыли каноник Львовского митрополичьего капитула Ступницкий, назначенный ректором семинарии и профессором богословия; Честинский, назначенный профессором истории и канонического права, и Гировский, занявший должность профессора герменевтики и догматики. Вена проявила щедрость к исполнителям униатской миссии – ректор Ступницкий получил 1500 гульденов годового оклада, остальные по 1000 гульденов; кроме того, обеспечивалось бесплатное питание и квартира¹⁵.

¹³ Там же. С. 274.

¹⁴ Там же. С. 275.

¹⁵ Там же. С. 276.

Были предусмотрены и весьма существенные детали – так, по согласованию с генерал-губернатором Томашичем и с самим императором в апреле 1819 г. было решено, что униатские миссионеры из Галиции вначале придут в г. Задар и проживут там некоторое время «пока не отрастёт у них борода и пока они не научатся свободно говорить и писать по-сербски, чтобы, отклонив всякое подозрение в тайной агитации, достигнуть желанного успеха в том деле, к которому они призваны»¹⁶. В целом Вена традиционно уделяла колоссальное внимание этноязыковым вопросам, умело используя их как инструмент разъединения и стравливания славянских народов¹⁷.

В начале 1820 г. в Шибеник прибыли униатские миссионеры из Галиции, сразу приступившие к преподаванию в семинарии и к миссионерской деятельности. Однако, несмотря на маскировку с отращиванием бород, униатская принадлежность галицких гостей была очевидной для местного населения. Православные жители Далмации были неприятно поражены тем, что «их семинария была вверена надзору униатских священников и что профессора в ней начали преподавать по-латыни. Сами униатские священники, познакомившись с характером и желаниями местных жителей, стали беспокоиться и сомневаться в успехе... До отъезда их из Вены министр и нунций уверяли их, что всё духовенство и народ жаждут быть принятыми в лоно единоспасительной римской церкви... Сам император Франц, - писал Я.Ф. Головацкий, - внушал молодым священникам, что им предстоит совершить великий подвиг для католической церкви. Между тем, они встретили везде негодование и крайнее отвращение. Кроме епископа Кралевича никто из духовенства не общался с ними, народ косо и недоверчиво смотрел на пришельцев, на их будто бы православное богослужение... Когда дело дошло до проповеди об объединении церквей, то слушатели с негодованием отворачивались прочь, из толпы раздавались голоса: это не служители Божьи, это переряженные католические дьяволы»¹⁸.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Шевченко К.В. Язык и литература как факторы становления и трансформации славянских идентичностей // Язык и идентичность. Язык, литература и славянские идентичности в XVIII-XXI веках. Белград: Институт политических исследований, 2020. С. 11.

¹⁸ Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмацию унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884. С. 277.

Фиаско постигло не только миссионерскую деятельность галицких униатов, но и их педагогические потуги. По мере того как католический характер обучения становился очевидным, в семинарии в г. Шибеник стало резко сокращаться число учеников, пока не осталось лишь «с десяток круглых сирот, набранных прямо с улиц города»¹⁹. Наконец, православная общественность Далмации на специальном совещании объявила епископа Кралевича «изменником и отступником от православия» и обратилась к генерал-губернатору Томашичу с просьбой удалить униатов из Далмации. Кроме того, православные активисты обратились с просьбой к императору разрешить им свободно исповедовать свою веру, ссылаясь на предыдущие декреты австрийских императоров. Однако никакого влияния на позицию властей данные инициативы не имели. В то же время резко возросла прокатолическая активность епископа Кралевича, который, в частности, инициировал решение о том, что в случае любых смешанных браков заключение брака производится только по обрядам католической церкви. Это резко нарушало установившиеся в Далмации традиции в пользу католиков и вызвало всеобщее негодование²⁰.

Не дождавшись какой-либо реакции австрийских властей, православные далматинцы изложили свои жалобы в пространном письме на имя митрополита Карловицкого С. Стратимировича. После того, как и этот акт отчаяния не возымел действия, группа наиболее радикально настроенных православных далматинцев прибегла к крайнему средству, устроив в 1822 г. покушение на епископа Кралевича. Однако вместо Кралевича меткими выстрелами из засады был застрелен ректор семинарии Ступницкий с двумя сопровождавшими его лицами, которые совершали прогулку в карете епископа Кралевича. Сам епископ в этот день почувствовал недомогание и отказался от своей традиционной прогулки в карете, что спасло ему жизнь.

После данного покушения Кралевич, опасаясь за свою жизнь, бежал в Италию. Австрийские власти провели повальные аресты среди далматинцев; «многие представители православной интеллигенции погибли в казематах»²¹. Галицко-русские униатские священники вернулись в Галицию; духовная семинария в Шибенике была закрыта. Как не без злорадства резюмировал Я.Ф. Головацкий,

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 280.

²¹ Там же. С. 290.

«один выстрел из далматинского ружья разбил все хитросплетенные затеи! Униатская семинария, на которую было затрачено столько денег, на время прекратила свои действия...»²². Но только на время, причем весьма и весьма непродолжительное. Уже спустя 13 лет «униатский проект» был вновь реанимирован Веной. Русский учёный-славист И.И. Срезневский, посетивший в начале 1840-х годов города далматинского побережья Адриатики, в своих путевых заметках упоминал о дискриминации православных и об обращении местного населения в унию при помощи экономических и административных рычагов²³.

В середине и второй половине XIX в. униатско-католический проект активизировался не только в Далмации, но и в соседней Боснии и Герцеговине, которые были оккупированы Австрией в соответствии с решениями Берлинского конгресса 1878 года. В результате венской этноконфессиональной политики Далмация постепенно приобрела почти полностью католический облик; в Боснии заметно возросло число католиков; при этом, поскольку процесс окатоличивания местного славянского населения при поддержке Вены шел рука об руку с хорватизацией, значительная часть принявших католичество местных славян постепенно восприняла хорватскую национальную идентичность.

Литература

1. Головацкий Я.Ф. Покушение Австрии ввести в Далмации унию с Римом при содействии галичан // Славянский ежегодник. Издание Киевского Славянского общества. Выпуск шестой. Киев, 1884.
2. Путевые письма и заметки И.И. Срезневского из славянских земель. 1839-1842. Санкт-Петербург, 1895.
3. Шевченко К.В. Язык и литература как факторы становления и трансформации славянских идентичностей // Язык и идентичность. Язык, литература и славянские идентичности в XVIII-XXI веках. Белград: Институт политических исследований, 2020.
4. Palacký F. Úvahy a projevy. Praha: Melantrich, 1977.

²² Там же.

²³ См.: Путевые письма и заметки И.И. Срезневского из славянских земель. 1839-1842. Санкт-Петербург, 1895.

Бочарова Ольга Станиславовна

*кандидат юридических наук,
доцент кафедры правовых дисциплин
филиала РГСУ в г. Минске (Беларусь)*

Кремич Наталия

*магистрант факультета международных
отношений РРГУ (Москва)*

CRIME OF CRIMES. КУЛЬТУРНЫЙ ГЕНОЦИД КОСОВО И МЕТОХИИ

Резюме

Отсутствие серьезности культурного геноцида по сравнению с геноцидом физическим привело к отсутствию его международно-правового признания. Культурный геноцид не является отдельным преступлением по международному праву и не включен в Римский статут Международного уголовного суда. На примере противоправной гуманитарной интервенции в Косово и Метохии, приведшей к культурному геноциду сербского народа, авторы статьи убеждены в необходимости дальнейшей разработки концептуальных положений, связанных с проблемой культурного геноцида, который нашел лишь частичную квалификацию в Конвенции о геноциде 1948 г.

Ключевые слова: *культурный геноцид, гуманитарная интервенция, культурное наследие, идентичность, Косово и Метохия, этнос, этнические чистки*

*...Белый Ангел на камне, у Гроба,
мироносицы в утренней мгле...
Пусть исчезнут страдания и злоба
на истерзанной сербской земле!
...Это вечное Косово Поле,
эта вечная битва с врагом!..*

Сергий Гусельников

Косово и Метохия – соборный храм сербского народа
Патриарх Сербский Павел

Есть в Сербии особо почитаемая икона «Белый Ангел», которая утверждает весть о Воскресшем Христе, как неоспоримой истине. В XX веке образ «Белого Ангела», Архангела Гавриила, каким он изображен на фреске Вознесенского храма Милешево, стал национальным символом православной Сербии.

Вынесенные в эпитафию строки «Белого Ангела», посвященного сербским великомученикам, предваряют дальнейший текст о преступлениях геноцида в Сердце Сербии, Косово и Метохии. Косово и Метохия для сербов как для русских Киево-Печерская и Троице-Сергиева Лавра, Святая София Новгорода – те же древние храмы, где хранятся мощи всех сербских святых. Косово только часть территории Косова Поля, главного символа истории Сербии, остальная земля – Метохия, «церковная усадьба». Край считается Сердцем Сербии, колыбелью национальной и православной культуры; здесь расположено 1800 храмов и монастырей и более двух сотен из них датируются ещё до начала XIV века. Такой концентрации культурно-исторических памятников, признанных ЮНЕСКО «материальным наследием человечества», нет нигде.

Однако случился «исторический парадокс» и Край Косово, без всяких разночтений являющийся историческим, религиозно-культурным сердцем сербских земель и народа – стал преимущественно албанским, при том, что Косово исторически и фактически является частью сербского государства. Именно Косово было культурным центром сербского народа, где они и образовали свое государство. Самой значимой в истории сербского народа было Косовская битва 1389 года, где сербы боролись за свою независимость от турков-осман. Несмотря на то, что сербы проиграли эту битву она считается самой храброй и отважной битвой сербского

народа за свою независимость, которая является ключевой составляющей национального самосознания сербов.

Особую боль испытывает страдающий сербский народ в Косово и Метохии от разорения сербского духовного и культурного наследия. Всякий раз, когда сербы становились изгоняемыми со своей исторической родины, когда уничтожалось их личное и коллективное имущество, то по какой-то злой закономерности уничтожалось и их культурное и духовное наследие.

Неоднократно в течение всей истории и в Новое Время, с июня 1999 года до сегодняшнего дня, сербский народ сталкивается с опустошением самого дорогого, что имеет, и чаще всего, с оголтелым разорением церквей и монастырей. А последние десятилетия охарактеризовались еще и тем, что наряду с физическим уничтожением развернулся процесс присвоения сербского духовного наследия в Косово и Метохии.

Но начало этому процессу было положено еще в середине XX века, когда в конце 1980-х годов лагерь социалистических стран стал разрушаться. За этим последовал распад СССР, одновременно раскололась и Югославия. Ядром населения Югославии были сербы (как русские в СССР), которые после распада государства оказались крупнейшим разделенным народом на постюгославском пространстве – как и русские на постсоветском.

Однако разорение и уничтожение православных храмов и присвоение исконно сербских земель Косова Поля только на первый взгляд кажутся взаимоисключающими стратегиями отношений албанцев к сербскому культурному наследию. Настоящая цель их политических представителей состоит в стирании любого следа сербского присутствия в Косово и Метохии не только в настоящее время, но и в прошлом. А это можно осуществить только уничтожением культурного наследия вкуче с ревизией истории Косова Поля, что по своей сути является культурным геноцидом сербского народа. Псевдогосударству Косово, самопровозглашенному 17 февраля 2008 года, предшествовали ложные интерпретации истории, и подлинное разорение сербского духовного, церковного и культурного наследия. Это нашло свое подкрепление и в самоуничжительной для сербов Резолюции, осуждающей преступления сербов над мусульманским народом в Сребренице в июле 1995 года. Сребреница – это спланированная и хорошо осуществлённая операция западных спецслужб. Уничтожение церквей и

монастырей Сербской Православной Церкви в Косов и Метохии является обязательным условием для создания псевдогосударства Косово и разорение сербского культурного и духовного наследия проводилось в присутствии и при невмешательстве многочисленных представителей ООН. 17 марта 2004 года, когда за один день было уничтожено 35 церквей и монастырей, привлек внимание международного сообщества к этому длительному культурному геноциду. Меры, принятые международным сообществом остановили физическое разрушение, но ответом стала политика исторической фальсификации, чтобы продолжить стирание артефактов сербского Косово и Метохии¹.

10 декабря 2023 года исполнилось 75 лет Всеобщей декларации прав человека, провозгласившей универсальность, неделимость, взаимозависимость присущих каждому человеку гражданских, культурных, экономических, политических и социальных прав, а днём ранее, 9 декабря, также 75 лет исполняется со дня принятия Конвенции ООН о предупреждении преступления геноцида и наказании за него.

Понятие геноцида неоднозначно толкуется различными государствами в толковании норм международного гуманитарного права и встает вопрос о законности применения т.н. «гуманитарной интервенции», сопровождаемой военным вмешательством. Гуманитарная интервенция в её классическом понимании преследует цель предотвращения гуманитарной катастрофы и геноцида населения на территории иностранного государства, однако под воздействием политических мотивов отдельных государств, становится инструментом передела сфер влияния. Концепция гуманитарной интервенции основывается на идее приоритета прав личности над интересами социума и правами государства. Впервые эта идея была сформулирована профессором международного права Парижского университета Марио Беттати и основателем движения «Врачи без границ» Бернардом Кушнером в книге «Обязанность вмешиваться»² (1987) и подразумевала права и обязанности международного сообщества вмешиваться, невзирая на суверенитет, в дела других государств с целью «защиты прав человека». Идея «гуманитарной

¹ Несостоятельность восстановления. Как реализуется меморандум о восстановлении сербских святынь на Косово и Метохии. URL: <https://www.pravmir.ru/nesostoyatelnost-vosstanovleniya-kak-realizuetsya-memorandum-o-vosstanovlenii-serbskix-svyatyn-na-kosovo-i-metoxii/>

² Bettati M., Kouchner D. Le devoir d'intelligence: peut-on les laissermourir? Paris: Denoel publishers, 1987. 320 p.

интервенции» впервые использовалась для обоснования бомбардировок Югославии авиацией стран НАТО (1999) под предлогом защиты косовских албанцев несмотря на отсутствие мандата ООН. На практике она означала переход Запада к новому формату вооружённого вмешательства. Уже тогда экспертами констатировалось, что реакция Америки на кризис в Косово демонстрирует готовность «*делать то, что ей кажется правильным, невзирая на международное право*»³. Так, Североатлантический Альянс действовал в обход Совета Безопасности ООН поскольку Россия была против насильственных действий в отношении Сербии и использовала бы право вето. Действия НАТО были нелегитимны и представляли собой агрессию запада против маленькой страны. Причиной стал межэтнический конфликт между албанцами, исторически проживавшими в Косово, и сербами, а официальным поводом начала военных действий со стороны НАТО было объявлено присутствие сербских войск на территории края Косово и Метохия. Сербские власти также были обвинены в «этнических чистках». Политическим результатом стал KFOR, международные силы под руководством НАТО, отвечающие за обеспечение стабильности в Косове и Метохии. Известно, что участниками гуманитарной интервенции в Косово ставились задачи достижения собственных геополитических целей и отработки сценариев вмешательства в других стратегически важных регионах мира.

В 2008 году Косово провозгласило независимость от Сербии, что вызвало неоднозначную реакцию в мировом сообществе, новая Республика Косово остается частично признанным государством, а два из пяти постоянных членов Совета Безопасности ООН, Россия и Китай, не признают самопровозглашенной независимости Косово, что не позволяет ему стать полноценным членом ООН. Гуманитарная интервенция в Косово продемонстрировала рост разногласий между государствами по вопросу нарушения суверенитета государств во имя «свободного мира», а последствия такого «гуманитарного» военного вмешательства имеют все признаки геноцида.

И здесь следует остановиться на феномене «культурный геноцид», который можно определить как уничтожение культуры и системы ценностей этноса. 3 марта 1948 года в ЭКОСОС ООН состоялось первое слушание рабочего варианта Конвенции о геноциде,

³ Glennon M. The New Interventionism: the Search for a Just International Law // Foreign Affairs. 1999. Vol. 78. № 3. P. 6.

на котором большинством голосов из текста был убран «культурный геноцид». Культурный геноцид как термин был введён социологами во второй половине XX века и используется для обозначения современных социокультурных условий, когда искусственно стираются национальные и культурные границы, запрещается или ограничивается обучение на родном языке, репрессиям подвергаются представители национальной интеллигенции, уничтожаются памятники культуры и культовые сооружения. Целью такой политики может являться ассимиляция национальных меньшинств, истребление национального самосознания, а действия, осуществленные с целью уничтожения культуры какого-либо народа или этнической группы называются национально-культурным геноцидом.

Известно, что от других общностей этносы отличаются чрезвычайно устойчивыми связями и отношениями, сохраняющимися в самых разных формах социальной организации. Духовный геноцид представляет собой общее удушение свободы слова и мысли, совести и религии; уничтожение исторической памяти народов, памятников истории и культуры.

По Рафаэлю Лемкину геноцид – это не только физическое уничтожение национальной или религиозной группы, но и уничтожение её национально-духовной культуры. Первоначальная концептуализация геноцида как преступления, представленная Р. Лемкиным, делала акцент именно на культурном геноциде, ибо преступления нацистов были методической попыткой уничтожить группу людей как этнос, сущностью которого является культура, поэтому для Р. Лемкина природа геноцида была культурной. Понятие «национально-культурного геноцида» не вошло в Конвенцию, хотя представитель СССР настаивал на его запрещении. Многие исследователи считают, что понятия «национально-культурный геноцид» или же «культурный геноцид» должны быть включены в более широкое определение преступления геноцида. Запрет на употребление родного языка (лингвицид), следует квалифицировать как геноцид; уничтожение культурных ценностей – памятников, библиотек, архивов, музеев, художественных галерей, разрушение, осквернение и поругание храмов и физическое представителей духовенства также необходимо квалифицировать как геноцид. Абсолютно верно, что уничтожение культурных ценностей никоим образом нельзя сопоставить с физическим уничтожением людей, однако история показывает, насколько эти два акта взаимосвязаны:

культурный компонент сохраняет свою актуальность в качестве свидетельствующего элемента о намерении уничтожить группу.

Сегодня, как и в свое время, убеждения Р. Лемкина о том, что уничтожение культуры служит признаком возможного физического истребления как никогда актуально. Так по факту «гуманитарной интервенции» в Сербии, по данным министерства по делам Косово и Метохии, начиная с 1999 года было уничтожено, повреждено и осквернено около 150 церквей и монастырей и других сакральных объектов, из которых 61 имеют статус памятников культуры. 18 из них имеют особое значение для государства Сербии. По приблизительным данным уничтожено и украдено более 10 тысяч икон, произведений церковного искусства и предметов богослужбной утвари, многие из которых перекочевали на нелегальные рынки антиквариата. В 1999 году, еще до начала агрессии НАТО, в монастыре Святой Троицы в Косово, который был основан в XIV в. подвизались восемь монахинь. В июне 1999 года после подписания Кумановских соглашений сербские армия и полиция покинули Край, а со стороны Албании сюда хлынули боевики Армии освобождения Косова (УСК), развернувшие террор в отношении сербского населения и его святынь. Нападение на обитель могло произойти в любой момент. 12 июня 1999 года в монастыре была совершена последняя Божественная литургия. Сестры причастились и по благословению своего епископа были эвакуированы в монастырь Грачаницу, успев забрать святые мощи и антиминс. В тот же день сербское население села Мушучиште покинуло родной край, спасая свои жизни. Вскоре албанские боевики сожгли село вместе с древним храмом Богородицы Одигитрии (XIV в.), а затем разгромили и монастырь Святой Троицы. Монастырский храм был взорван. Предпринимавшиеся на протяжении двенадцати лет попытки посетить поруганную святыню были связаны с опасностью. Сейчас обитель все еще лежит в руинах. Храм Святой Троицы в центре Джаковицы, с тремя куполами, албанцы несколько раз взрывали, а в 2007 году строительной техникой убрали из церковного двора все обломки храма до последнего камня. На месте церкви они разбили парк с памятником матери Терезе. KFOR и UNMIK (Миссия ООН по делам временной администрации в Косове) ничего не сделали, чтобы защитить сербскую святыню, хотя их нахождение в Крае было результатом «гуманитарной интервенции». Сегодня под охраной косовской полиции находятся всего 24 сербских церкви

и монастыря, а также памятник на Газиместане (Косово поле), а KFOR охраняет только монастырь Высокие Дечаны.

И здесь нелишне обратиться к исторической правде и политике «двойных стандартов». По сути основных принципов международного права всего два: «право наций на самоопределение» и «принцип территориальной целостности государств». Нация имеет «право на самоопределение», если докажет на практике способность к самоуправлению. В Косово нет уникальной собственной нации, управление осуществляется «местным самоуправлением» под охраной натовского контингента KFOR, посему признание Республики Косово очень интересный феномен в истории международного права.

Как следует из ч. 2 ст. 182 Конституции Республики Сербии «Република Србија има Аутономну покрајину Војводину и Аутономну покрајину Косово и Метохија. Суштинска аутономија Аутономне покрајине Косово и Метохија уредиће се посебним законом који се доноси по поступку предвиђеном за промену Устава»⁴ и Косово, и Метохија являются автономным округом на территории Сербии. Из этого следует что Косово является самопровозглашенным государством, а признали его только несколько стран Европы, США, Албании и Афганистан. На сегодняшний день численность населения Косова и Метохии составляет около 2 млн. человек, которое 90% составляют албанцы. Те сербы, которые проживали в 90-00-ых гг. прошлого века были вынуждены покинуть данную территорию.

Поэтому исторические знания очень необходимы, и дискуссии по некоторым спорным вопросам не могут выйти из исторического измерения. Факты нуждаются в серьезном выяснении. Двух истин не существует, но есть два видения одной и той же реальности и того, как они могут существовать. Быть объективным и справедливым в этой ситуации не означает принимать заранее, невежественно и некритично, точку зрения другой стороны.

Ситуация в Косово и положение людей в этом районе являются результатом давнего исторического события, в отличие от албанской националистической пропаганды. Более того, даже сужение проблемы на территории сегодняшнего Косово является выражением неправильного представления о вещах. Косово является лишь одной, даже центральной деталью претензий Великой

⁴ Ustav Republike Srbije <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije#d7>

Албании. С призывом к проблематичным историческим представлениям о распространении албанского народа на югославских землях претензии на разрушения распространяются по всей Сербии, на запад и в Южную Мораву. Поэтому этот вопрос не может быть сведен к краю Косово, даже в нашем рассмотрении, хотя Косово находится на переднем крае, учитывая, что наибольшая демографическая концентрация и самое глубокое проникновение за последние два столетия были достигнуты албанцами в этой области; это фокус их давления, через который другие, гораздо более широкие и широкие, балканские амбиции этого национализма будут косвенно реализованы.

«На протяжении веков Сербская Православная Церковь была главной опорой нашего народа в Косово и Метохии и главным фактором его единства, выживания и сохранения национальной, духовной и культурной самобытности. Без особой защиты Церкви выживание нашего народа и возвращение изгнанных никогда не были бы возможны. Вот почему забота о правах сербского народа в Косово и Метохии неотделима от заботы о защите основных прав и нужд Сербской Православной Церкви, которая вот уже двадцать четыре года живет в чрезвычайно тяжелых условиях, подвергаясь нападения и различные формы нарушения основных религиозных, имущественных, гражданских прав и прав человека»⁵.

Россия во всех международных институтах отстаивает позицию, по которой Косово остается в составе Сербии, доказывает, что создание нового государства на Балканах имеет опасные последствия. Только благодаря усилиям России в Совете Безопасности ООН было принято решение не голосовать за план Ахтисари, направить в Косово и Метохию независимую объективную комиссию которая на месте должна была убедиться в том, как живут сербы в Косово.

Мы убеждены в необходимости дальнейшей разработки концептуальных положений, связанных с проблемой культурного геноцида, который нашел лишь частичную квалификацию в Конвенции 1948 года и закрепленный изначально в ней узкий объем объекта геноцида с учётом новых обстоятельств современности должен быть расширен. Также и понятие «гуманитарная интервенция», которая в своих отдельных проявлениях пресечения массовых и грубых нарушений прав человека может носить все признаки

⁵ Архиерейский собор сербской православной церкви сделал сообщение о Косово и Метохии.
URL: <https://pravoslavie.ru/153753.html>

классического геноцида, нуждается в переосмыслении. Немаловажен и вопрос «обладают ли государства абсолютным суверенитетом в ведении внутренних дел, и имеет ли право международное сообщество вмешиваться во внутренние дела какого-либо государства с гуманитарными целями?», которые носят все признаки геноцида, в том числе и культурного.

Примером тому может послужить новый виток эскалации на севере Косово, который продолжается и сейчас. В конце декабря 2023 года власти псевдогосударства Косово провозглашают наследие Сербской православной церкви католическим. Министерство культуры в Приштине начало «реставрацию» православного храма по собственной инициативе в селе Горне Винарце, в 7-ми километрах от Митровицы. Как говорилось в епархиальном заявлении, помимо того, что Министерство в Приштине не связывалось с Сербской Православной церковью по поводу ремонта этого храма, оно пошло ещё дальше и объявило храм «католическим», в очередном намерении присвоить наследие сербского народа. Данный храм существует с XIVвека, в деревне, которая была чисто сербской, эти данные зафиксированы в турецкой переписи сразу после завоевания Косово в 1455 году. Также в епархиях Рашки и Призрена нет данных, что Римско-католическая церковь пользовалась когда-либо этой церковью и не существует вещественных свидетельств об этом⁶.

И хотелось бы закончить словами выдающегося сербского литератора и мыслителя Добрицы Чосича: “Косовско питање Бриселским споразумом није коначно решено. “Споразум” и “неспоразум” Албанаца и Срба трајеће док живе генерације Албанаца које су се бориле и боре за Велику Албанију; док живе српске генерације које су доживеле рат Америке и НАТО пакта 1999 године; док постоје протерани Срби и њихова деца, који су изгубили дом, имовину, завичај; док постоје ствараоци српске културе и историчари који знају и памте шта је српски народ изгубио у двадесетом веку дејствима империјалистичких сила и заблудом, неореалистичком, погрешном политиком; док постоји Српска православна црква која ће да се бори за очување православне и духовне баштине српског народа; док у Србима живи косовски мит слободе и свест о националном интегритету и идентитету. Косовско питање ће обезумати

⁶ Srbija Danas. Pravoslavnu crkvu kod Mitrovice proglasili katolickom <https://www.sd.rs/vesti/kosovo/palili-crkve-kao-srpske-obnavljaju-ih-kao-albanske-opasni-pokusaji-pristine-pravoslavnu-crkvu-kod-2023-12-25>

льуде и народе док постоји Балкан као поприште империјализама и сукоб агресивног ислама и замороног, потрошеног европског хришћанства.”

Особенно актуальными в настоящее время являются слова Добрицы Чосича, сказанные им в Доме Русского Зарубежья на церемонии вручения ему Золотой медали имени А.С. Пушкина «За выдающийся вклад в развитие литературы» в далеком сейчас 2010 году: «...обновление, прогресс и мощь России я вижу в установлении равновесия силы и прав народов, а также в животворящем влиянии великой русской культуры и глубокой духовности на современную цивилизацию, которая, к сожалению, быстро дегуманизируется ... мы в наших странах снова задумались о будущем славянства, его общности...». Мы считаем, что обретение Россией в священном ратном труде Победы поможет впоследствии обеспечить и сохранение духовного и культурного наследия Сербии, и возвращение в своё лоно Сердца Сербии, Косова и Метохии с восстановлением разрушенных святынь, восстановлением духовного и культурного наследия народа. Сербия не только имеет право, но и обязана это сделать.

...Я пришел к Тебе на покаянье: //Господи! Прости меня. Прости... //Сердцем пережитое страданье //я не в силах больше понести. //Злобный мир меня одолевает, //поражая страстью и грехом. //В немощи душа изнемогает... //А так хочется вернуться в Отчий дом! //Господи! Поддай мне Свою милость! //Не отринь от отроков Твоих! //Жизнь моя безпечная вместилась //лишь в один всего псаломский стих! ...⁸ (Протоиерей и настоятель Кирилло-Мефодиевского собора Самары Сергей Гусельников).

Литература

Архиерейский собор сербской православной церкви сделал сообщение о Косово и Метохии. URL: <https://pravoslavie.ru/153753.html>.

Добрица Чосич: «Усиление России – судьбоносный вопрос для всего мира». URL: <https://omiliya.org/content/dobritsa-chosich-usilenie-rossii-sudbonosnyi-vopros-dlya-vsego-mira.html>

⁷ Добрица Чосич: «Усиление России – судьбоносный вопрос для всего мира». URL: <https://omiliya.org/content/dobritsa-chosich-usilenie-rossii-sudbonosnyi-vopros-dlya-vsego-mira.html>

⁸ С.В. Гусельников. Пора журавлиная : стихотворения / С.В. Гусельников. – Самара: Слово, 2020, – 174 с.

Несостоятельность восстановления. Как реализуется меморандум о восстановлении сербских святынь на Косово и Метохии. URL: <https://www.pravmir.ru/nesostoyatelnost-vostranovleniya-kak-realizuetsya-memorandum-o-vostranovlenii-serbskix-svyatyn-na-kosovo-i-metoxii/>

С.В. Гусельников. Пора журавлиная : стихотворения / С.В. Гусельников. – Самара: Слово, 2020.

Bettati M., Kouchner D. Le devoir d'intelligence: peut-on les laisser mourir? Paris: Denoel publishers, 1987.

Glennon M. The New Interventionism: the Search for a Just International Law // Foreign Affairs. 1999. Vol. 78. № 3.

Srbija Danas. Pravoslavnu crkvu kod Mitrovice proglasili katolickom <https://www.sd.rs/vesti/kosovo/palili-crkve-kao-srpske-obnavljaju-ih-kao-albanske-opasni-pokusaji-pristine-pravoslavnu-crkvu-kod-2023-12-25> .

Ustav Republike Srbije <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije#d7>

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.2(470)(082)

271.2(082)

ПРАВОСЛАВНЫЙ БЕЛОРУССКО-БАЛКАНСКИЙ СБОРНИК :
материалы международной научной конференции XVI Чтения памяти
митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко, 1798-1868)
/ [редактор Зоран Милошевич]. - Белград : Институт политических
исследований ; Жировичи ; Минск : Синодальная историческая комиссия
Белорусской Православной Церкви : Минская Духовная семинария :
Минская Духовная академия : Центр евразийских исследований Филиала
РГСУ, 2024 (Белград : Донат Граф). - 236 стр. ; 21 см

Тираж 100. - Напомене и библиографске референце уз радове.

- Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-7419-392-1 (ИПИ)

а) Православље -- Русија -- Зборници

б) Православље -- Зборници

COBISS.SR-ID 139454729